«بسم الله الرَّحمن الرَّحیم»

فهرست

التّعادُل و التّراجیح

تعارض

مناشئ تعارض

پیش از شروع مبحث تعادل و تراجیح، ابتدا مناشئی که ممکن است سبب پیدایش تعارض شوند، به‌صورت مختصر ذکر می‌شود.

۱- **توهم تعارض:** ممکن است فقیه به سبب برخی احوالات، مانند عدم اطلاع از معانی لغات و عدم توجه به سیر تطور معنای آن‌ها از زمان معصوم (ع) تا به امروز، دو دلیل را متعارض بپندارد؛ در حالی که در واقع تعارضی وجود ندارد.

۲- **نسخ احکام:** یکی دیگر از مواردی که گاهاً ممکن است منشأ تعارض میان ادله باشد، نسخ احکام است؛ زیرا نسخ به معنای رفع حکم پس از وضع و تشریع آن است.

۳- **از بین رفتن قرائن:** از بین رفتن قرائن موجود در روایت نیز از مناشئ تعارض است. مثلاً اگر دلیلی وجوب غسل جمعه را بیان کرده باشد و دلیل دیگر استحباب آن را، فقیه این عصر میان این دو دلیل تعارض می‌بیند؛ در حالی که ممکن است میان راوی و امام، قرینه‌ی خاصه یا عامه‌ای وجود داشته باشد که مراد از دلیل اول، وجوب غسل جمعه برای مردان و مراد از دلیل دوم، استحباب غسل جمعه برای زنان باشد. قرائن موجود در کلام گاهی قرینه‌ی متصله‌ی لفظیه است که در این فرض می‌توان با عدم وصول قرینه، عدم وجودش را احراز کرد؛ زیرا اگر چنین قرینه‌ای در کلام امام موجود باشد و راوی آن را نقل نکند، خلاف وثاقت اوست و فرض بر وثاقت راوی است. گاهی نیز قرائن، ارتکازیه‌ی عامه هستند که در

این صورت چون قرینه فراگیر است، راوی نیازی به نقل آن نمی‌بیند و عدم ذکر آن نیز با وثاقتش تنافی ندارد. لذا اگر در روایت، احتمال معتنابهی به وجود چنین قرینه‌ای بدهیم، روایت مجمل می‌شود. بنابراین، مجتهد چاره‌ای ندارد جز اینکه پیش از تمسک به ظهور روایت، ابتدا احتمال وجود قرینه‌ای را که به دست ما نرسیده است، بسنجد.

٤- **تصرف روات و نقل به معنا:** از آنجا که برخی از روات عین الفاظ امام (ع) را نقل نکرده و به «نقل به معنا» اکتفا می‌کردند، طبیعی است که گاهی ناخواسته روایت را طوری نقل کنند که مدلول آن با آنچه امام (ع) بیان فرموده‌اند، متفاوت شود. برای مثال، معروف است که روایات عمار ساباطی به اضطراب متن مبتلاست.

٥- **تدرج در بیان احکام:** ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به سبب مصالح مختلفی، از جمله مسائل تربیتی یا سیاسی، تمام حکم را یک‌باره بیان نمی‌کردند و برخی از قیود آن را به قرائن منفصله‌ای که در آینده بیان می‌شد، موکول می‌فرمودند. لذا طبیعی است تا زمانی که حکم تکمیل نشده است، از برخی روایات تعارض برداشت شود.

٦- **تقیه:** یکی دیگر از مناشئ تعارض، تقیه‌ی ائمه‌ی معصومین (علیهم‌السلام) است. باید توجه داشت که تقیه‌ی ایشان فقط در برابر حکام و سلاطین نبوده و گاهی از عامه‌ی مردم و علمای آنان نیز تقیه می‌کردند.

٧- **ملاحظه‌ی ظروف راوی:** گاهی اوقات امام معصوم (ع) در پاسخ به سؤال راوی، ملاحظه‌ی شرایط او را می‌کردند و طبیعتاً با تعدد سائل، پاسخ امام نیز متفاوت می‌شد. لذا فقیه برای استفاده از روایات باید توجه داشته باشد که در کدام روایت، ملاحظه‌ی شرایط شخصی صورت گرفته و کدام روایت به‌صورت عمومی بیان شده است.

٨- **دس و تزویر:** وارد کردن روایات جعلی توسط جاعلان، چه به میل و اغراض شخصی و چه به دستور حکام جور، از دیگر مناشئ تعارض در روایات است. (بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۴۰-۲۹).

تعادل و تراجیح، وصف دو دلیل متعارض و فرع بر تعارض است. لذا ابتدا به معنای لغوی و اصطلاحی تعارض پرداخته می‌شود.

معنای لغوی تعارض

تعارض لغتاً از «عرض» به معنای اظهار است؛ به این معنا که این دو دلیل خود را بر دیگری اظهار می‌کنند. بحث از معنای لغوی زمانی ارزش دارد که آن لفظ در دلیلی به کار برده شده باشد و با بحث از آن، امکان کشف مراد از آن لفظ در روایت حاصل شود؛ اما در لفظی مانند «تعارض» که صرفاً اصطلاح اصولیون برای تنافی مدلولین است و در روایات نیز به کار نرفته، بحث از معنای لغوی ارزش و لزوم چندانی ندارد. (استاد مهدی احمدی، ۱۴۰۳/۶/۱۸)

معنای اصطلاحی تعارض

به تنافی و تمانع دو دلیل به اعتبار مدلولشان، «تعارض» می‌گویند. باید توجه داشت که هرچند تعارض عبارت از تنافی دو مدلول است، اما با این حال، تعارض وصفِ دلیل است نه مدلول.

شروط تحقق تعارض

شرط اول: وحدت موضوع

واضح است که برای تحقق تعارض، باید موضوع دو دلیل، واحد باشد وگرنه تعارض معنا ندارد. بنابراین می‌توان گفت که میان اصول عملیه و ادله‌ی اجتهادیه تعارضی وجود ندارد؛ چون موضوع اصول عملیه، شیء از آن جهت است که حکمش مشکوک است، اما موضوع ادله‌ی اجتهادیه، خودِ شیء بدون هیچ‌گونه لحاظ زائدی است. لذا موضوع دو دلیل متفاوت است و هیچ‌گونه تعارضی رخ نمی‌دهد.

می‌توان به این مدل از جمع میان حکم واقعی و ظاهری اشکال کرد که اگر موضوع اصل، شیء از آن جهت که حکمش مشکوک است باشد و موضوع دلیل اجتهادی، شیء بدون هیچ‌گونه لحاظ زائدی باشد، باز هم میان آن دو تعارض بدوی رخ می‌دهد و از آنجا که اصل عملی اخص مطلق است، ادله‌ی اجتهادیه را به موردی که موضوع، مشکوک الحکم نباشد، تخصیص می‌زند. لازمه‌ی این امر آن است که اشتراک احکام بین عالم و جاهل مخدوش شود در حالی که بر آن اجماع وجود دارد؛ لذا متأخرین برای گریز از این اشکال، از طریق دیگری میان حکم واقعی و ظاهری جمع کرده‌اند (استاد مهدی احمدی، ۱۴۰۳/۶/۱۸).

توضیح حکومت و ورود

دلیل اجتهادی بر دو قسم است:

الف: گاهی قطعی است و حجیتش ذاتی است و مثلاً دال بر حرمت شرب عصیر عنبی است. بنابراین هیچ‌گونه تعارضی با برائتِ دال بر حلیت شرب عصیر عنبی ندارد؛ چون موضوع اصل، «عصیر بما انه مشکوک الحکم» است. رابطه‌ی اصل عملی با اماره در اینجا، تخصص یا ورود به معنای اعم است. ورود به معنای اخص نیست؛ زیرا در ورود به معنای اخص، رفع موضوع باید از طریق جعل تعبدی از جانب شارع صورت گرفته باشد؛ در حالی که از آنجایی که اماره‌ی مذکور قطعی است و حجیت قطع نیز ذاتی است و با تعبد شارع نیست، نمی‌توانیم رابطه‌ی آن را با اصل عملی، ورود به معنای اخص بدانیم.

ب: گاهی خود دلیل قطعی نیست و صرفاً دلیلِ اعتبارش قطعی است. در این صورت اگر اصل از اصول عقلی باشد، دلیل حجیت اماره، موضوع اصل عقلی را حقیقتاً و با جعل تعبدی از جانب شارع از بین می‌برد. مثلاً موضوع برائت، «عدم بیان» است. دلیل حجیت اماره حقیقتاً «بیان» است و موضوعی برای جریان برائت باقی نمی‌گذارد. اما اگر اصل از اصول شرعیه مانند استصحاب باشد، دلیل حجیت اماره حاکم بر استصحاب است؛ چون اماره حقیقتاً موضوع

استصحاب را که «شک» است از بین نمی‌برد، بلکه ادعاءً و با تتمیم کشف و حکم به عدم اعتنا به احتمال مخالفت اماره با واقع، شاک را نازل منزله‌ی قاطع قرار می‌دهد.

باید توجه داشت که آنچه حقیقتاً وارد و حاکم بر اصول است، دلیل حجیت امارات است، نه خود اماره؛ زیرا اماره فی نفسه چیزی جز یک دلیل ظنی بی‌ارزش نیست و آنچه مثلاً در برائت، موضوع را که «عدم البیان» است برمی‌دارد، دلیل حجیت اماره است. در مرحله‌ی بعد، خودِ دلیل حجیت اماره به مصادیقش یعنی «حجیت فلان اماره» منحل می‌شود (استاد مهدی احمدی، ۱۴۰۳/۶/۱۹).

ضابط حکومت

باید توجه داشت که حکومت و تخصیص در برآیند کاملاً مانند هم هستند و صرفاً فرآیند خروج حکمی متفاوت است. هنگامی که یک دلیل نظارت لفظی و لسانی نسبت به دلیل دیگری داشته باشد و از طریق تصرف ادعایی در موضوع دلیل، حکم را از برخی از افراد موضوع بردارد، حکومت رخ می‌دهد. مثلاً دلیلی که می‌گوید «لا شک فی النوافل» بر ادله‌ی متکفل بیان احکام شکوک، حکومت دارد و موضوع آن ادله را تضییق می‌کند و حکم موجود در ادله‌ی شک را در خصوص نوافل از بین می‌برد. واضح است که دلیل «لا شک فی النوافل» برای تفسیر مراد از ادله‌ی بیان حکم شکوک آمده و نظارت بر آن دارد. لذا ضابطه‌ی کلی در حکومت این است که اگر دلیل محکومی وجود نداشته باشد، صدور دلیل حاکم لغو و بیهوده خواهد بود.

تفاوت میان تخصیص و حکومت

حاکم در جمع میان مخصِّص و مخصَّص، عقل است؛ چون عقل درک می‌کند که این دو خطاب متنافی (باطلاقهما) قابلیت صدور از یک متکلم را ندارند و طبیعتاً مراد متکلم بخشی از افراد عام بوده است نه تمام آن. اما در حکومت از آنجایی که خود لفظ دلیل حاکم، نظارت بر دلیل محکوم دارد، حاکم بر تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، خودِ لفظ دلیل حاکم است. لذا اگر دلیل خاص، ظنی‌الدلاله باشد و عام، نص در عمومیت نباشد، امر دائر است میان

طرح دلیل خاص یا دست کشیدن از عمومیت عام، و هر کدام از طرفین که ظهور قوی‌تری داشت مقدم می‌شود. اما در حکومت، از آنجایی که نظارت لفظی وجود دارد، دلیل حاکم حتی اگر ظهور ضعیف‌تری داشته باشد، مقدم می‌شود.

جریان حکومت در فرآیند تخصیص

باید توجه داشت که در هر فرآیند تخصیص، یک حکومت یا ورود بالمعنی الاعم نیز وجود دارد. موضوع اصالهٔ العموم، «عدم علم به تخصیص» است. اگر مخصص از هر سه جهتِ دلالت، صدور و جهت، قطعی باشد، موضوع اصالهٔ العموم از بین می‌رود و دلیل خاص از باب تخصص یا همان ورود بالمعنی الاعم مقدم می‌شود. اما اگر مخصص، حداقل از یکی از جهات سه‌گانه ظنی اما دارای اعتبار باشد، با تتمیم کشف، ادعاءً نازل منزله‌ی دلیل علمی قرار می‌گیرد و موضوع اصالهٔ العموم را ادعاءً از بین می‌برد.

واضح است که اگر موضوع اصالهٔ العموم را «عدم حجت بر مراد جدی مولا» در نظر بگیریم نه «عدم علم»، رابطه‌ی دلیل حجیت اماره با اصالهٔ العموم، ورود است نه حکومت؛ چون هیچ ادعا و تنزیلی وجود ندارد. همچنین اگر موضوع اصالهٔ العموم را «ظن نوعی بر اراده‌ی عموم» بگیریم نیز رابطه‌ی دلیل حجیت اماره با اصالهٔ العموم، ورود است؛ چون این ظن نوعی، مقید به عدم وجود ظن معتبری بر خلاف آن و دال بر تخصیص است. لذا اگر مخصص معتبر در میان باشد، حقیقتاً ظن نوعی بر اراده‌ی عموم از بین می‌رود و ورود رخ می‌دهد.

شاهد بر اینکه بقای ظن نوعی به اصالهٔ العموم متوقف بر عدم ورود مخصص معتبر است، این است که خاصِ قطعی‌الدلاله هرچند ظنی‌الصدور باشد، همیشه بر عام مقدم است و اگر مقید نبود، حداقل در مواردی که ظنِ به خاص، ضعیف‌تر از ظن به عام بود، باید یک مورد پیدا می‌شد که عام مقدم شود. این مسئله مانند رابطه‌ی استصحاب و اماره‌ی مخالف با آن است؛ اگر استصحاب مقید به عدم ورود اماره نبود، باید در موارد تعارض این دو حداقل در یک مورد استصحاب مقدم می‌شد و این تقدم همیشگی اماره نشان‌دهنده‌ی این است که استصحاب مقید به عدم ورود اماره است.

شرط دوم: حجیت شانی متعارضین

تعارض، میان دو دلیلی رخ می‌دهد که حجیتشان از باب افاده‌ی «ظن شأنی» باشد. چون ممکن نیست که حجیت دو دلیل از باب افاده‌ی قطع باشد و قطعی باشند، یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و با این حال متعارض باشند؛ زیرا لازمه‌ی قطع، قطع به بطلان قضیه‌ی مقابل آن است و ممکن نیست در مقابل قضیه‌ی مقطوع، قطع یا ظن و یا حتی وهم قرار گیرد.

همچنین اگر حجیت دو دلیل از باب افاده‌ی «ظن فعلی» باشد نیز تعارض امکان ندارد؛ چون ظن فعلی به گزاره‌ای، با ظن فعلی به نقطه‌ی مقابل آن جمع نمی‌شود؛ لذا اگر برداشت از دلیل حجیت اماره، حجیت ظن فعلی باشد و دو سببِ ایجاد ظن فعلی در مقابل هم قرار گرفتند، اگر با توجه به یک دلیل، ظن به دلیل دیگر از بین نرفت، تساقط رخ می‌دهد. لذا منظور از اینکه گفته می‌شود تعارض دائماً میان دو دلیل ظنی رخ می‌دهد، ظن شأنی است نه ظن فعلی. اکثر علما، امارات را از باب افاده‌ی ظن شأنی حجت می‌دانند و حجیت را معلق به ثبوت ظن فعلی نکرده‌اند.

باید توجه داشت که در قطع نمی‌توان گفت که میان دو دلیلی که «قطع شأنی» دارند تعارض رخ دهد؛ چون آنچه حجیتش از باب ذات قطع ثابت شده است، قطع شخصی است و قطع شأنی حجیتش ثابت نیست و تفاوتی با دلیل غیرقطعی ندارد.

قاعدۀ الجمع مهما أمکن أولی من الطرح

صاحب کتاب عوالی اللئالی با استناد به این قاعده، به اولویت جمع میان خبرین متعارضین بر تخییر (در هنگام تعادل) و ترجیح (در هنگام وجود مرجح) معتقد شده است و از این طریق، قصد اثبات اعتبار «جمع تبرعی» را داشته‌اند.

ادله‌ی قاعده‌ی مذکور

۱. دلیل حجیت هر دو خبر اطلاق دارد و تا جایی که ممکن است نباید از حجیت این دو خبر رفع ید کرد و باید جمع صورت گیرد.

۲. دلالت لفظ بر تمام معنا، دلالت اصلی است و دلالت بر بخشی از معنا، دلالت تضمنی. اگر طرحِ یک دلیل رخ دهد، منجر به طرح دلالت اصلی شده و اگر جمع انجام شود، طرح دلالت تضمنی رخ می‌دهد. در دوران امر بین طرح این دو، قطعاً جمع و طرح دلالت تضمنی اولویت دارد.

پاسخ

۱. عمل به این قاعده مستلزم از بین رفتن موضوع برای «ترجیح» و «خبرین متعارضین» است؛ در حالی که بالوجدان و طبق روایات علاجیه، قطعاً خبرین متعارضین وجود دارند.

۲. همچنین این امر منجر به هرج و مرج در فقه می‌شود؛ چون هر فقیهی با سلیقه‌ی خود میان متعارضین جمعی را برمی‌گزیند و هیچ ضابطه‌ای برای این اخبار باقی نمی‌ماند.

۳. هیچ دلیل و اولویتی نسبت به عمل به این قاعده در مقایسه با انتخاب یکی از طرفین و طرح طرف دیگر وجود ندارد؛ چون در دو دلیل متعارض، چهار دلیل حجیت (دو دلیل حجیت صدور و دو دلیل حجیت ظهور) وجود دارد که تا جای ممکن باید آن‌ها را حفظ کرد. با عمل به قاعده‌ی مذکور، به دو دلیل حجیت صدور عمل می‌شود اما دو دلیل حجیت ظهور طرح می‌شوند؛ زیرا در جمع تبرعی، جمعی که ارائه می‌شود غیر از ظاهر کلام است. همچنین بر طبق مبنای مقابل که جمع تبرعی را باطل می‌دانند، از یک دلیل حجیت ظهور و یک دلیل حجیت صدور رفع ید می‌شود و در نتیجه، هیچ تفاوتی از حیث اعمال دلیل حجیت میان این دو مبنا وجود ندارد.

برخی برای دفاع بیشتر از مبنای اخذ به صدور و ظهور یکی از طرفین، اضافه کرده‌اند که نه تنها مبنای جمع تبرعی اولویتی بر مبنای مقابل ندارد، بلکه از حیث اعمال دلیل حجیت، یک مرتبه پایین‌تر نیز قرار می‌گیرد. چون بر مبنای اخذ به صدور و ظهور یکی از طرفین، به محض طرحِ صدور یک دلیل، حجیت ظهور آن دلیل، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود؛ زیرا در خارج دلیلی نیست که بحث بر سر عمل یا عدم عمل به ظهور آن باشد. اما بر مبنای مقابل، صدور هر دو دلیل پذیرفته شده و طبیعتاً دلیل حجیت ظهور نیز موضوع پیدا می‌کند. در نتیجه، بر طبق مبنای اخذ به صدور و ظهور یکی از طرفین، صرفاً یک مخالفت با دلیل حجیت صدور شده است، اما بر مبنای مقابل، مخالفت با دو دلیل حجیت ظهور رخ داده است .اما این دفاع صحیح نیست؛ چون تعبد به ظاهر دلیلی که صدورش احراز نشده، اصلاً ممکن نیست؛ لذا قاعدتاً منظور قائلین به قول مقابل نیز نباید چنین باشد.

می‌توان گفت قائلین به جمع تبرعی، اعتراف کرده‌اند که صدور هر دو دلیل احراز شده است و تعبد به ظهور دلیلی که صدورش احراز شده، ممکن است؛ لذا پاسخ پیشین نیز وجهی ندارد (استاد مهدی احمدی، ۱۴۰۳/۶/۲۶).

شواهد اثبات لزوم جمع میان متعارضین

۱. شکی نیست در جایی که دو دلیل متعارض، قطعی‌الصدور باشند، از ظهور هر دو دلیل رفع ید می‌کنیم و یک دلیل را قرینه‌ای برای حمل دلیل دیگر بر معنایی غیر از معنای ظاهر کلام می‌دانیم. در جایی که دو دلیل قطعی نیستند اما شارع آن‌ها را مانند قطع قرار داده نیز باید همین جمع را داشته باشیم.

پاسخ: در جایی که صدور طرفین قطعی باشد، اصالة الظهور اصلاً توانایی ایجاد مزاحمت برای صدور دلیل دیگر را ندارد. اما در ما نحن فیه که صدور، ظنی است، اصالة الظهورِ هر دلیل، مزاحم صدور دلیل دیگر است و این قیاس مع‌الفارق است.

۲. شکی نیست در جایی که یک خبر قطعی‌الدلاله و ظنی‌الصدور باشد و خبر دیگر ظنی‌الدلاله و ظنی‌الصدور باشد، حمل اظهر بر ظاهر انجام می‌شود و سند هر دو دلیل حفظ و در ظاهر دلیل دوم تصرف می‌شود. پس چرا در ما نحن فیه چنین جمعی انجام نشود؟

پاسخ :در جایی که یک طرف نص باشد، شک در ظهور دلیل دیگر، مسبَّب از شک در سند دلیل اول (که نص بود) است. لذا اگر تعبد به صدور دلیل نص انجام شود، اصلاً هیچ‌گونه تردیدی در ظهور دلیل دیگر باقی نمی‌ماند و کشف می‌شود که مراد از دلیل دوم که نص نبود، قطعاً آن حصه‌ای بوده که با دلیل نص تنافی نداشته است. لذا دیگر هیچ دورانی میان ادله‌ی حجیت باقی نمی‌ماند؛ به خلاف جایی که هر دو دلیل ظنی‌الدلاله باشند .**اشکال :**می‌توان در این مثال نیز دوران را این‌گونه تصویر کرد که اصالهٔ الظهور دلیلِ ظاهر، با صدور دلیلِ نص تنافی دارد و صدور دلیلِ نص، با اصالهٔ الظهور دلیلِ ظاهر تنافی دارد و دوران همانند دو دلیل ظنی‌الدلاله قابل تصویر است (استاد مهدی احمدی، ۱۴۰۳/۶/۲۷).

۳. در جایی که ظاهر یک دلیل با اجماع تنافی داشته باشد، در ظاهر خبر تصرف می‌شود. همین عمل در خبرین متعارضین نیز باید رخ دهد.

پاسخ: در این مثال، اجماع قرینه می‌شود برای تصرف در ظهور دلیل و اصلاً شکی در عدم اراده‌ی ظهور اولیه‌ی این دلیل وجود ندارد. مضافاً بر اینکه اگر صدور خبر طرح شود، اصلاً موضوعی برای جریان اصالهٔ الظهور باقی نمی‌ماند و اجماع مقدم می‌شود. لذا هیچ‌گونه دورانی نیز در این مثال وجود ندارد. به خلاف ما نحن فیه که اگر صدور خبر طرح شود، می‌توان به ظهور دلیل دیگر عمل کرد. لذا در مثال اجماع هیچ‌گونه دورانی وجود ندارد و قابل قیاس با ما نحن فیه نیست.

ادامه‌ی پاسخ به قاعده‌ی جمع

نه تنها بر ثبوت این قاعده دلیلی یافت نمی‌شود، بلکه دلیل بر خلاف آن نیز موجود است:

١. مراد از الفاظ موجود در روایات را عرف باید مشخص کند. شکی نیست که عرف، جمع میان دلیل «اکرم العالم» و «لا تکرم العالم» را از مصادیق «امکانِ» جمع نمی‌داند. لذا اصلاً این قاعده در این مدل از تعارضات تطبیق ندارد؛ چون مصداق «مهما أمکن» نیست.

٢. اجلاء از اصحاب و روات به‌صورت متعدد نزد امام رفته‌اند و حکم متعارضین را پرسیده‌اند. اگر «امکانِ» موجود در این قاعده حتی شامل مواردی که نیاز به جمع تبرعی دارند نیز می‌شد، دلیلی برای تحیر هنگام مواجهه با دو خبر متعارض و سؤال از امام وجود نداشت.

٣. ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز در جواب هیچ‌گاه جمع بین دو خبر را مطرح نکرده‌اند، بلکه نحوه‌ی انتخاب یکی از این دو دلیل را بیان کرده‌اند.

٤. این قاعده بر خلاف اجماع علما نیز هست؛ چون علما در طول تاریخ دائماً به اخبار علاجیه عمل می‌کرده‌اند و یکی را برمی‌گزیدند و هیچ‌گاه هر دو را تأویل نمی‌کردند.

چه بسا به سبب ادله‌ای که بیان شد، مراد خودِ صاحب کتاب عوالی نیز امکان عقلی جمع نبوده و امکان عرفی را مد نظر داشته است.

جمع‌بندی مطلب

جمع بین دو خبر متعارض از طریق ظهور، به سه صورت ممکن است:

١. **تصرف در ظاهر هر دو دلیل:** مورد این‌گونه از حل تعارض در جایی است که امکان جمع عرفی وجود نداشته باشد. در مباحث پیشین گذشت که این‌گونه از تصرف، به ادله‌ی متعدد، باطل است.

۲. **تصرف در ظاهر یک دلیل به نحو معین:** مورد این‌گونه حل تعارض اختصاص به صورتی دارد که تعارض نص و ظاهر رخ دهد. در این صورت بدون هیچ تردیدی، دلیل نص مقدم بر دلیل ظاهر می‌شود.

۳. **تصرف در ظاهر یک دلیل به نحو غیر معین:** اگر یکی از دو دلیل متعارض نسبت به دیگری اظهر باشد، مثل اینکه عام و خاص باشند، در این صورت اظهر، قرینه‌ای برای حمل ظاهر بر معنایی دیگر است. مانند صورتی که یکی از دلیلین نص بود؛ در آنجا هم دلیل نص سبب رفع ید از ظاهر دلیل دیگر می‌شد. تنها تفاوتی که مثال نص با ما نحن فیه دارد، این است که در آنجا چون هیچ احتمال خلافی نمی‌رفت، نص بدون تردید مقدم بود؛ اما در اینجا چون در دلیل اظهر هم احتمال خلاف موجود است، ثبوتاً امکان اینکه به سند دلیل اظهر متعبد باشیم اما در ظهورش تصرف کنیم و ظهور دلیلِ ظاهر را به حال خود نگه داریم، وجود دارد؛ ولی عرف اظهر را بر ظاهر مقدم می‌دارد.

اما اگر هیچ‌کدام بر دیگری از حیث قوت ظهور مزیتی نداشته باشند، بنا بر مبنای جمع، دغدغه‌ی قائلین به جمع که حفظ دلیل حجیت تا جای ممکن بود، تأمین نمی‌شود؛ چون در این مورد دو راه وجود دارد: یا اصالة الظهور هر دو دلیل تساقط کنند و رجوع به اصل عملی موافق با یکی از این دو دلیل صورت گیرد و یا اینکه از باب تخییر، به اصالة الظهور یکی از این دو دلیل عمل شود. در هر دو صورت، ظهور یکی از این دو دلیل طرح شده است.

باید توجه داشت که طبق مبنای جمع، مرجحات سندی اصلاً موضوعی پیدا نمی‌کنند؛ چون طبق این مبنا، تعبد به صدور هر دو دلیل صورت می‌گیرد. اما بر مبنای مقابل، مرجحات سندی معنادار هستند.

دلیل دیگر بر بطلان مبنای جمع

موضوع اخبار علاجیه، تعارض و تنافی دو دلیل است و تمام مواردی را که ظاهر دو دلیل بر دیگری ترجیحی ندارد، شامل می‌شود. لذا باید گفت در این موارد به جای رجوع به قاعده‌ی جمع، باید به مقتضای اخبار علاجیه عمل کرد.

می‌توان به این دلیل پاسخ داد که لازمه‌ی عمل به اخبار علاجیه، التزام به این است که پس از نبود مرجح باید به تخییر رجوع شود؛ در حالی که سیره‌ی عملی فقها بر این بوده که پس از فقدان مرجحات، به اصل عملی موافق با یکی از دو دلیل رجوع می‌کرده‌اند. اما شاید بتوان رجوع به اصل را توجیه کرد؛ به این بیان که ممکن است فقها، عمل به اصل را نیز یکی از مرجحات بدانند و رجوعشان به اصل، چیزی غیر از عمل به مرجحات نبوده باشد.

تفریع مرحوم شهید ثانی بر قاعده‌ی جمع

اگر دو نفر ادعای مالکیت یک خانه را داشته باشند و هر دو نیز اقامه بینه کنند و هر دو بر آن خانه ید داشته باشند یا اینکه هیچ‌کدام ید نداشته باشند، حکم به تنصیف خانه به نفع هر دو طرف می‌شود. مرحوم شهید ثانی این تنصیف را ناشی از جریان قاعده‌ی جمع برای هر دو بینه می‌دانند.

مرحوم میرزای قمی بر فرضی که هر دو ید داشته باشند، اشکال کرده‌اند که تنصیف در این صورت، ناشی از قاعده‌ی جمع نیست و به دلیل مبنای فقها در خصوص کتاب القضاء است. چون هنگامی که طرفین بینه داشته باشند، بینه‌ی ذی‌الید را بر دیگری مقدم می‌کنند. در ما نحن فیه نیز از آنجایی که هر دو ید دارند و نسبت به یک ملک، دو «ید» صددرصدی معنا ندارد، در واقع هر کدام از طرفین بر نصف ملک ید دارند و نسبت به نصف دیگر، غیر ذی‌الید محسوب می‌شوند؛ لذا بینه‌ی طرف اول را نسبت به نصف ملک مقدم می‌کنند؛ چون نسبت به آن نصف، ذی‌الید بوده و بینه‌ی طرف دوم را نیز نسبت به نصف دیگر ملک مقدم می‌کنند؛ چون او نیز نسبت به آن نصف، ذی‌الید بوده است.

در فرضی که هر دو ید نداشته باشند نیز تنصیف از باب اجرای قاعده‌ی جمع نیست؛ چون در این صورت هر دو بینه با یکدیگر تعارض می‌کنند و تنصیف از باب «قاعده‌ی عدل و انصاف» صورت می‌گیرد. مانند این مثال، وجوب معدل‌گیری در هنگام تعارض کلام مقوّمین است. در این مثال با اینکه طرح ممکن است، اما به دلیل قاعده‌ی جمع، باید به کلام هر دو مقوّم عمل کرد و میانگین قول مقوّمین را معیار قرار داد.

باید توجه داشت که در تعارض دو دلیل، از آنجایی که عمل به هر دو دلیل ممکن نیست، باید وجه تأویلی برای آن یافت تا به کلی طرح نشوند. اما این جمع دلالی در دو بینه‌ی متعارض ممکن نیست؛ چون مقام ایراد بینه مقتضی است که هر یک از بینات، به منزله‌ی نص باشند و امکان تأویل هیچکدام از ادله وجود نداشته باشد؛ لذا جمع بین دو بینه‌ی متعارض از طریق جمع دلالی ممکن نیست و تنها راه حل تعارض، تصدیق طرفین در نیمی از ادعای خود یا همان «تبعیض حقیقی» است. تصدیق در نیمی از دلیل، به معنای طرح هر دو بینه نیست؛ چون هر کدام از بینات به نحو انحلالی هستند و تصدیق در نیمی از بینه، عمل به بخشی از آن محسوب می‌شود.

اما در ادله‌ی احکام، جمع به نحو تبعیض ممکن نیست؛ چون فلان روایت که تک‌گزاره‌ای نیز هست، یا از امام صادر شده و یا نشده و صدور بخشی و عدم صدور بخشی از این روایت بی‌معناست. هرچند درست است که تبعیض حقیقی در ادله‌ی احکام ممکن نیست، اما «تبعیض عملی» ممکن است؛ به این نحو که در دو دلیل متعارض، هر دو تصدیق شوند اما در ترتیب اثر دادن به این تصدیق، تبعیض صورت گیرد. مثل اینکه گفته شود «اکرم العلماء» و «اهن العلماء» و به دلیل اول صرفاً در خصوص علمای عادل ترتیب اثر داده شود و در دلیل دوم صرفاً به علمای فاسق ترتیب اثر داده شود. البته این نحو از جمع، مستلزم مخالفت قطعیه فی‌الجمله است و شارع به آن راضی نیست. اما در تبعیض در موضوعات، چون حق‌الله نیست و حق‌الناس است، بهتر است برای جمع بین حقین، تنصیف رخ دهد و طرح یکی از دو بینه صورت نگیرد.

اگر تنها عامل تأثیرگذار، ادله‌ی حجیت بینه بود، باز هم همانند ادله‌ی احکام، جمع هیچ ترجیحی بر طرحِ احدهما نداشت؛ اما از آنجا که در بینات، حق دو نفر متفاوت مطرح است و باید جمع بین حقین رخ دهد و همچنین به

دلیل روایت موجود در مقام که حکم به جمع بین حقین می‌کند، جمع اولی از طرح است. لذا می‌توان گفت اینکه در ادله‌ی موضوعات جمع رخ می‌دهد، لزوماً ربطی به «قاعدة الجمع مهما أمکن أولی من الطرح» ندارد.

هرچند بهتر است گفته شود در تعارض بینات، نه طرحِ اَحَدهما رخ می‌دهد و نه جمع؛ بلکه قاعده، تساقط و رجوع به قرعه است.

بنا بر این جمع بین متعارضین در ادله‌ی احکام نه تنها دلیلی ندارد، بلکه ادله‌ی متعددی بر بطلان آن وجود دارد. لذا باید به ترجیح یا تخییر رجوع کرد. در تعارض بین بینات نیز مشهور تبعیض عملی انجام می‌دهند، اما بنا بر رأی مختار، میان بینات تساقط رخ می‌دهد و به قاعده‌ی قرعه رجوع می‌شود (این مطلب از حواشی کتاب تمهید الوسائل فی شرح الرسائل، ج ۱۱، ص ۴۲۰ استفاده شده است، زیرا کلام مرحوم شیخ در این باره صراحتی ندارد).

فی المتکافئین

اگر ترجیحی میان دو خبر متعارض وجود نداشته باشد، اصطلاحاً «متکافئین» نامیده می‌شوند.

قاعده اولیه در متکافئین

اقوال در قاعده‌ی اولیه متکافئین

در قاعده‌ی اولیه در متکافئین، اقوال مختلفی از جمله احتیاط، تخییر، توقف و رجوع به اصلِ مطابق با یکی از دو دلیل و همچنین تساقط مطرح شده است.

ادله‌ی تساقط و نقد آن

دلیل این قول آن است که ادله‌ی حجیت خبر ثقه شامل دو دلیل متعارض نمی‌شود؛ زیرا اگر دلیل حجیت، لبی باشد، به قدر متیقن که حالت غیرتعارض است، اختصاص پیدا می‌کند.

اما اگر لفظی باشد، سه صورت در تصویر ادله‌ی لفظی حجیت وجود دارد:

- **الف) وجوب عمل به اخبار به نحو تعیینی:** این فرض ممتنع است؛ چون عمل به تمامی اخبار، از جمله متعارضین، ممکن نیست.
- **ب) وجوب عمل به اخبار به نحو تخییری :**این فرض ثبوتاً ممکن است اما دلیل اثباتی ندارد؛ زیرا لازمه‌اش این است که نسبت به غیرمتعارضین، وجوب به نحو تعیینی اخذ شده باشد و نسبت به متعارضین، وجوب به نحو تخییری؛ و این امر همان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که ثبوتاً یا اثباتاً ممتنع است.
- **ج) وجوب عمل به عنوان کلی «احدهما» که منتزع از مصادیق خارجی خبر است :**این فرض نیز باطل است؛ چون عنوان منتزع، وجود مستقلی نسبت به منشأ انتزاع خود ندارد. لذا «احدهما» نیز مأموربه نیست و آنچه حقیقتاً مأموربه است، مصادیق خارجی خبر هستند.

پاسخ

اولاً، تفاوت گذاشتن میان اجماع و دلیل لفظی صحیح نیست؛ زیرا در اجماع زمانی به قدر متیقن اکتفا می‌کنیم که در دخول مورد در شمول اجماع یا عدم آن شک وجود داشته باشد، اما در اینجا می‌دانیم که اجماع، حالت تعارض را نیز شامل می‌شود؛ چون اگر اجماع بر حجیت خبرین متعارضین نبود، اصلاً این دو خبر نصاب تعارض را نداشتند.

ثانیاً، شرط حجیت خبر واحد، عدم وجوب عمل به خبر دیگر است، نه عدم وجود خبر دیگر. اگر موضوع، «عدم وجود» باشد، منجر به تساقط می‌شود، اما اگر موضوع، «عدم وجوب» باشد، به تساقط نمی‌انجامد؛ چون فرض در متعارضین است که یقیناً وجوب عمل ندارند. دلیل اینکه موضوع، «عدم وجوب» است نه «عدم وجود»، این است که وجوب عمل به خبر دیگر، قدر متیقن از موارد خروج از ادله‌ی حجیت خبر واحد است و تعدی از آن به «عدم

وجود» که منجر به تساقط می‌شود، دلیلی ندارد. همچنین اگر شرط عمل به دلیل «الف»، «عدم وجوب» باشد و شرط عمل به دلیل «ب»، «عدم وجود»، خروج از فرض رخ می‌دهد؛ چرا که دلیل «الف» با وجودش، مانع از حجیت یافتن دلیل «ب» می‌شود و اگر دلیل «الف» فی‌نفسه معتبر باشد، باید به آن عمل شود و عملاً تعارضی رخ نمی‌دهد.

پاسخ به عدم شمول ادله‌ی لفظی حجیت نسبت به متعارضین نیز در فرض سببیت و طریقیت امارات متفاوت است.

- **بنا بر فرض سببیت :** ادله‌ی حجیت امارات، در فرض متعارضین، حجیت تخییری یا حجیت احدهما را بیان نمی‌کنند که اشکالات پیشین پدید آید؛ بلکه حجیت را به نحو تعیینی بیان می‌کنند. منتها صرفاً در فرض عدم قدرت بر امتثال هر دو دلیل، عقل، تکلیف را به عدم انجام فعل دیگر مشروط می‌کند و در واقع تزاحم رخ می‌دهد. بنابراین، تخییر در اینجا مستفاد از صرفِ دلیل حجیت نیست، بلکه مستفاد از دلیل حجیت به علاوه تقیید عقل نسبت به فرض قدرت است. در واقع، عمل به «احدهما» در مدلول استعمالی ادله‌ی حجیت خبر واحد اخذ نشده است تا اشکالات پیش بیاید. قول به تساقط نیز خلاف مقتضای ادله‌ی حجیت است؛ زیرا مستفاد از دلیل حجیت، وجوب عمل به خبر است و نهایتاً عقل آن را به فرض امکان اختصاص می‌دهد؛ اما لازمه‌ی تساقط، تخصیص حجیت خبر به فرض عدم ورود دلیل دیگری است که با آن مزاحمت داشته باشد و این خلاف فرض است؛ چون عقل صرفاً دلیل حجیت را مقید به امکان می‌داند و در ما نحن فیه، انجام حداقل یکی از خبرین ممکن است و نباید عمل به یکی از اخبار را که ممکن است، از دست داد. بنابراین تخییر موجود در باب تزاحم، که ما نحن فیه نیز از اقسام آن است، مستفاد از استعمال امر در ادله‌ی حجیت اماره در واجب تخییری نیست؛ بلکه مستفاد از حکم عقل به وجوب عمل به یکی از دو واجب تعیینی متزاحم است.

- **بنا بر فرض طریقیت:** اگر امارات را طریق به واقع بدانیم -کمااینکه ظاهر ادله‌ی حجیت اخبار چنین است- در فرض تعارض، دو خبر هیچ‌گونه کاشفیتی ندارند؛ چون معارضه با خبر دیگر، کاشفیت خبر را از بین می‌برد. ممکن است یکی از خبرین مطابق با واقع باشد، اما قطعاً هیچ‌کدام کاشف از واقع نیستند. این عدم کاشفیت، از باب اشتباه خبر صحیح با ضعیف نیست؛ چرا که در آنجا علم اجمالی به وجود یک کاشف در میان دو خبر وجود دارد، اما در اینجا هیچ‌کدام کاشفیتی ندارند. در نتیجه باید به توقف و اصل عملی رجوع کرد، نه تساقط. تفاوت توقف و تساقط در این است که در دومی، مدلول التزامی خبرین نیز از حجیت ساقط می‌شود. البته این توقف و رجوع به اصل، زمانی صورت می‌گیرد که اصل را مرجح ندانیم؛ چون اگر اصل را مرجح بدانیم، از فرض بحث خارج شده‌ایم. توقف را زمانی مطرح می‌کنیم که مطابق هیچ‌کدام، اصلی وجود نداشته باشد که در این صورت تساقط رخ می‌دهد و هیچ‌کدام جواز عمل ندارند.

نکته : مرحوم شیخ با توجه به مبنای مصلحت سلوکیه، قائل به سببیت بودند؛ اما در اینجا می‌فرمایند ظاهر ادله، طریقیت امارات است. حل این تهافت به این است که مصلحت سلوکیه در فرض انفتاح باب علم و به عنوان مبرری برای جعل حجیت امارات مطرح می‌شد. اما در ما نحن فیه که باب علم منسد است و نمی‌توانیم به علم دست یابیم، نیازی به مصلحت سلوکیه نیست و مطرح کردن آن دلیلی ندارد؛ لذا مرحوم شیخ در اینجا امارات را از باب طریقیت دانستند (هدایهٔ العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

قاعده ثانویه در متکافئین

اقوال

علما با ملاحظه‌ی اخبار، در متکافئین به چند دسته تقسیم شده‌اند:

۱- **تخییر**

۲- **عمل به روایت مطابق با احتیاط**

۳- **عمل به احتیاط مطلقاً** (چه روایت مطابق احتیاط موجود باشد و چه نباشد)

٤- **تساقط**

بررسی قول مشهور : مشهور علما به سبب روایات مستفیض و بلکه متواتر، قول به تخییر را پذیرفته‌اند. منتها مرفوعه زراره آن را نفی و قول دوم (عمل به روایت مطابق احتیاط) را بیان می‌کند؛ اما این روایت از حیث سند، کتاب (عوالی اللئالی) و نویسنده مورد طعن قرار دارد. بنابراین می‌توان قول به تخییر را پذیرفت.

پاسخ به اخبار توقف :برخی از اخبار، دلالت بر وجوب توقف و صبر تا هنگام ملاقات امام دارند که بر قول سوم (احتیاط) دلالت می‌کند. اما ظاهراً این روایات بر مواردی حمل می‌شود که ملاقات امام معصوم عادتاً ممکن باشد. لذا مراد از توقف نیز در آن، ترک عمل و صبر کردن تا رؤیت امام است، نه احتیاط. بنابراین می‌توان گفت این دسته از روایات هیچ ارتباطی به ما نحن فیه که امکان ملاقات امام معصوم فراهم نیست، ندارند.

دفع توهم: این‌که شارع در هنگام تکافؤ حکم به تخییر کرده است، دلیل بر صحت مسلک سببیت نمی‌شود؛ چون حکم شارع به تخییر، علت منحصره برای صحت مسلک سببیت نیست و ممکن است حکمی ظاهری برای تعیین وظیفه‌ی عملی مکلف باشد، نه حکم واقعی ناشی از تزاحم واجبین. شاهد بر این مطلب نیز اخبار علاجیه است؛ چون این اخبار در تلاش‌اند تا آن خبری را که کاشفیت و طریقیت بیشتری دارد، مشخص کنند.

تخییر به مفتی تعلق دارد یا مکلف؟

برخی گفته‌اند که مفتی نباید از باب تخییر، یک طرف را برای مکلف انتخاب و به او اعلام کند؛ بلکه باید فتوای به تخییر دهد و مکلف را مخیر بگرداند.

- **دلیل تعلق تخییر به مکلف:** دلیلش این است که نصب امارات توسط شارع و طریقیت آن، اختصاصی به مفتی ندارد و برای مکلف نیز هست. منتها از آنجایی که مکلف از فهم ادله عاجز است، مفتی باید ادله را بفهمد و در صورت تعارض و تکافؤ، تخییر را به او ابلاغ کند. علاوه بر اینکه اگر مفتی یک طرف از تخییر را انتخاب کند و مطابق آن فتوا دهد، تشریع کرده است.

- **دلیل تعلق تخییر به مفتی:** اخباری که تخییر را بیان می‌کنند، موضوعشان شخص متحیر بین دو خبر است و کسی که متحیر است، مفتی است نه مکلف.

ان قلت: ممکن است گفته شود که پس چرا در مورد استصحاب در شبهات حکمیه، با اینکه مکلف شک ندارد و مفتی شک دارد، اما مفتی از آنجا که نماینده‌ی مکلف است، شک او حکم شک مکلف را پیدا می‌کند و استصحاب در تکلیف مکلف نیز جاری می‌شود؟ در ما نحن فیه یعنی تخییر نیز می‌توان چنین گفت.

قلت: استصحاب، شک در نفس تکلیف و حکم فقهی است و مکلف در آن با مجتهد مشترک است، اما مسئله تخییر و ترجیح، شک در طریقِ حکم است و علاج آن به دست کسی است که طریق در دست اوست و حکم، مختص به اوست و ربطی به مکلف ندارد.

مرحوم شیخ می‌فرمایند مسئله نیاز به تأمل بیشتر دارد، اما وجه قول اول (تعلق تخییر به مکلف) قوی‌تر به نظر می‌رسد.

تخییر به قاضی تعلق دارد یا متخاصمین؟

اقرب این است که اگر قاضی روایات را متعارض دید، خودش انتخاب کند و آن را به متخاصمین واگذار نکند، به دو دلیل :۱- چون قضاوت، فعل قاضی است و تخییر نیز به او تعلق می‌گیرد. ۲- اگر قاضی انتخاب نکند، رفع خصومت صورت نمی‌گیرد و نقض غرض است؛ زیرا اگر تخییر به طرفین واگذار شود، هر طرف، آن سمتی را که به نفع خودش است، انتخاب می‌کند.

تخییر بدوی است یا استمراری؟

مرحوم علامه قول به تخییر استمراری را پذیرفته‌اند؛ به این دلیل که عقل و شرع منعی از بقای تخییر برای مکلف نمی‌بینند و مانند جایی که رأی مجتهد تغییر می‌کند، طرف مخیر نیز می‌تواند انتخاب خود را تغییر دهد.

اما مرحوم شیخ می‌فرمایند بنا بر مسلک طریقیت، قول به تخییر بدوی اقرب است؛ چرا که ادله‌ی تخییر، اطلاقی فراتر از تخییر در ابتدا و بیان وظیفه‌ی متحیر در ابتدای امر ندارند و در نتیجه، قول به استمرار تخییر، بدون دلیل است. همچنین قاعده‌ی «شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است» اقتضا می‌کند که به محض شک در حجیت نسبت به ادامه‌ی تخییر، چنین مطلبی حجت نباشد. همان‌طور که بسیاری از مباحث اجتهاد و تقلید با این قاعده حل می‌شود، مانند عدم جواز عدول از فتوای مجتهدی به مجتهد مساوی دیگر. استصحاب تخییر نیز در اینجا به دلیل تغییر موضوع جاری نمی‌شود.

اما بنا بر مسلک سببیت، تخییر استمراری صحیح است؛ چرا که مقتضی تخییر که مصلحت داشتن هر یک از طرفین بود، به دلیل واقعی بودن تخییر، همچنان باقی است. اما در طریقیت و تخییر ظاهری، چنین چیزی نیست و این احتمال وجود دارد که همان گزینه‌ای که در ابتدا انتخاب شده، مطابق با واقع بوده باشد.

حکم تعادل در امارات قائم بر موضوعات

ادله‌ی تخییر صرفاً امارات قائم بر احکام را شامل می‌شود و امارات قائم بر موضوعات را در بر نمی‌گیرد؛ لذا در مواردی مانند قول اهل لغت و قول رجالی، در صورت تعارض، به توقف و اصل مناسب رجوع می‌کنیم. البته اگر اصل را از مرجحات بدانیم، تعادل رخ نمی‌دهد مگر پس از عدم موافقت این امارات با اصل. اما اگر اصل موافقی نداشتند، توقف رخ می‌دهد و به اصل رجوع می‌شود. مراد از اصل در اینجا، اصل در همان مسئله فقهی است، نه خود آن موضوع؛ چون اجرای اصل در مواردی مانند لغت و رجال یا مبتلا به معارض است و یا اصل مثبت‌اند. پس اگر در معنای «غنا» شک رخ داد، به اصل برائت از حصه‌ی مشکوک رجوع می‌شود.

البته مراد از توقف، عدم جواز عمل به مدلول مطابقی کلام است؛ چرا که این امارات در نفی ثالث یا همان مدلول التزامی خود بر حجیت باقی هستند و نمی‌توان به اصل عملی مخالف با مدلول التزامی آن دو تمسک کرد. مثلاً اگر یکی از لغویین، «امر» را موضوع در وجوب بداند و دیگری موضوع در استحباب، نمی‌توان به اصل برائت از وجوب و استحباب رجوع کرد. البته تمامی این مباحث در صورتی است که اعمال مرجحات در امارات قائم بر موضوع، فرض داشته باشد.

عدم جواز رجوع به تخییر پیش از فحص از مرجحات

- **بنا بر مسلک سببیت:** بنا بر مسلک سببیت که عقل، حاکم به تخییر است، عقل مگر پس از فحص تام از مرجحات و بررسی هر آنچه ممکن بوده در مطلوب شارع تأثیرگذار باشد، حکم به تخییر نمی‌کند. بنابراین، حکم به تخییر پس از قطع یا ظن معتبر یا اصلِ عدم وجود مرجح صورت می‌گیرد. واضح است که اصل عدم وجود مرجح نیز پس از فحص جریان پیدا می‌کند.

- **بنا بر مسلک طریقیت:** بنا بر مسلک طریقیت نیز، اخباری که ابتدائاً تخییر را مطرح می‌کنند، توسط اخباری که ابتدا مرجحاتی مانند موافقت کتاب را بیان می‌کنند و سپس به تخییر ارجاع می‌دهند، تخصیص می‌خورند و عمل به تخییر در واقع، تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه است؛ چون عامِ «عمل به تخییر» وجود دارد و ما با عدم فحص، شک داریم که مخصص (مانند موافقت با کتاب) وجود دارد یا خیر. علاوه بر اینکه عمل به تخییر، در واقع عمل به عام در احکام کلی پیش از فحص از مخصص است که چنین چیزی جایز نیست.

نکته : باید توجه داشت که درست است که در موارد تمسک به عام در شبهه مصداقیه، رجوع به اصالة العموم جایز نیست، اما می‌توان از طریق استصحاب، موضوع مخصص را اثبات یا نفی کرد. در اینجا نیز می‌توان با رجوع

به اصل عدم ازلیِ عدم موافقت خبر با کتاب، به تخییر رجوع کرد؛ هرچند که اشکال رجوع به عام پیش از فحص از مخصص، همچنان جاری است (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی)

ان قلت :صرفاً برخی از مرجحات مانند موافقت کتاب، مقدم بر تخییر آمده‌اند، اما برخی دیگر از مرجحات مانند اوثقیت، مقدم بر تخییر نیامده‌اند؛ پس نمی‌توان آن‌ها را مقدم بر تخییر دانست.

قلت :پاسخش این است که فقها یا عمل به مرجح را واجب ندانسته‌اند و عمل به تخییر را جایز دانسته‌اند، یا اگر واجب دانسته‌اند، همگی آن را بدون توجه به مورد مرجح، بر تخییر مقدم دانسته‌اند. لذا «عدم قول به فصل» در ما نحن فیه وجود دارد.

دلیل دیگر بر وجوب فحص از مرجح این است که اگر رجوع به تخییر بدون فحص صورت بگیرد، هرج و مرج در فقه به وجود می‌آید. دلیل دیگر نیز اجماع قطعی بر این است که هر کس عمل به اماره‌ی راجح را واجب دانسته، فحص از مرجح را پیش از عمل به تخییر واجب دانسته و آن را واجبِ مشروط به اطلاع از مرجح ندانسته است. بنابراین در تمامی صور، باید پیش از رجوع به تخییر، فحص از مرجح صورت گیرد.

فی التراجیح

وجوب ترجیح

مشهور به وجوب ترجیح قائل شده‌اند، اما در مقابل، تعدادی از اصولیون عامه به عدم وجوب آن معتقدند.

ادله‌ی وجوب ترجیح :

۱- اجماع قطعی بر این مطلب

۲- سیره‌ی متشرعه بر این مطلب

۳- اخبار متواتر دال بر این مطلب

۴- تخییر یا در مسلک سببیت است که مستفاد از عقل است و یا در مسلک طریقیت است که مستفاد از نقل است. اما تخییر مستفاد از نقل، گذشت که مقید به عدم وجود مرجح شده است. تخییر مستفاد از عقل نیز زمانی شکل می‌گیرد که احتمال وجود مرجح در مقام نباشد؛ اما با وجود احتمال مرجح، عقل حکم به تخییر نمی‌کند. این دلیل با اطلاق ادله‌ی حجیت خبر نفی نمی‌شود، چرا که مستفاد از آن ادله، عمل به خبر در صورت امکان است و نه بیشتر. فرض متعارضین نیز از موارد عدم امکان است. عقل از وجوب عمل به خبر در صورت امکان، فقط عدم جواز طرح هر دو دلیل را استفاده می‌کند و حکم به تخییر با انضمام این مقدمه که «تعیین یکی از این دو، ترجیح بلامرجح است» برداشت می‌شود. پس اگر ترجیحی در مقام وجود داشته باشد، عقل هم حکم به تخییر نمی‌کند.

ان قلت: ۱ .ترجیح یک طرف نیازمند دلیل است و در صورت شک در حجیت خبر، اصل، عدم حجیت آن است و اگر دلیلی نباشد، تعبد و ترجیح آن خبر، تشریع است ۲ .اگر امر دائر بین وجوب تعیینی عمل به یک خبر و وجوب تخییری باشد، در دوران امر بین تعیین و تخییر، برائت از لزوم تعیین جاری می‌شود.

قلت: ۱ .در ما نحن فیه هیچ اسناد ظنی به خداوند داده نمی‌شود و بر ترجیح، حجت وجود دارد. همچنین حجیت نیز از طرف مرجوح نفی نمی‌شود و صرفاً شک در حجیت آن وجود دارد؛ اما این شک در حجیت کارساز نیست و مساوی با عدم حجیت است

۲- دوران بین تعیین و تخییر سه قسم دارد:

اقسام دوران بین تعیین و تخییر

الف) دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف

در این مورد اکثر فقها قائل به برائت از تعیین شده‌اند.

ب) دوران بین تعیین و تخییر در حجیت

در این مورد اجماعاً بنا بر تعیین گذاشته می‌شود، چون آن طرفِ معین، یقیناً حجت است و طرفِ دیگرِ تخییر، مشکوک‌الحجیت است. ما نحن فیه از قبیل دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است که باید به تعیین اخذ شود. لذا اشکال وارد نیست.

ج) دوران بین تعیین و تخییر در امتثال

در این مورد نیز اکثراً قائل به اخذ به تعیین شده‌اند.

تحقیق در مسئله : بنا بر قاعده ثانویه که مستفاد از اخبار بود، باید به راجح اخذ کرد و مرجوح را ترک کرد؛ هرچند که در بحث دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف، قائل به برائت شویم؛ چرا که این مسئله از باب دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است.

اما بنا بر قاعده اولیه، اگر قائل به مسلک طریقیت و توقف باشیم، دو فرض پدید می‌آید. اگر اخبار را از باب ظن نوعیِ موردی حجت بدانیم و افاده‌ی ظن در خصوصِ یک خبر، مهم نباشد و افاده‌ی ظن در «نوعِ اخبار» سبب حجیت آن باشد، می‌توان گفت حتی اگر مرجحی نیز در مقام وجود داشت، نمی‌توان به آن خبر راجح عمل کرد و باید به اصل عملی رجوع کرد؛ چرا که تمانع بین دو خبر به محض تعارض حاصل شد و اینکه یک خبر مرجح دارد، تا زمانی که حجت فعلی نباشد، تأثیری ندارد. اما اگر افاده‌ی ظن نسبت به «شخصِ خبر» در جعل حجیت آن دخیل باشد، می‌توان گفت که وجود مرجح کارساز است و می‌توان به آن عمل کرد. البته که ما نحن فیه از قسم قبل است.

اما اگر به دلیل مسلک سببیت، قائل به تخییر شدیم، حتی اگر مرجحی نیز وجود داشته باشد، تخییر از بین نمی‌رود؛ چون فرض این است که هر دو دارای مصلحت‌اند. البته اگر مرجح به نحوی بود که وجوب یک طرف را نزد شارع، آکد و اشد می‌کرد یا حتی اگر احتمال اهمیت وجوب داده می‌شد، باید به همان طرف اخذ کرد؛ اما ما نحن فیه قطعاً از آن موارد نیست؛ چرا که وجود مرجح هیچ‌گاه باعث آکدیت وجوب عمل به آن نمی‌شود.

اما از آنجا که ما قاعده ثانویه و اخبارِ وجوب ترجیح را داریم، متیقن از فرض تخییر، صورتِ تکافؤ است. در باقی موارد، حتی در فرض احتمال وجود مرجح نیز، دوران بین تعیین و تخییر در حجیت رخ می‌دهد و باید به راجح اخذ کرد. مگر اینکه بگوییم ادله‌ی تخییر اطلاق دارند و صرفاً موردی که علم به مرجح بودنش داریم، از تحت اطلاق آن خارج است.

کلام سید صدر در استحباب عمل به مرجحات

ایشان به سبب قرائن موجود در روایات، حکم به استحبابی بودن عمل به ترجیح می‌کنند. اما مرحوم شیخ می‌فرمایند پاسخ دادن به این قرائن، راحت‌تر از حمل اخبار بر استحباب است؛ چرا که با تعابیری که در روایات وجود دارد، امکان حمل اخبار بر استحباب نیست. تعابیری مانند امر به اخذ به مخالف عامه و تعلیل آوردن آن به اینکه «رشد در مخالفت با آنان است» و همچنین امر به طرح شاذ و نادر. سیاق اخبار موافقت با کتاب و سنت نیز از حمل مرجحات بر استحباب بعید است. بر فرض که اخبار ترجیح قابلیت حمل بر استحباب را داشته باشند، اخبار ترجیح و تخییر تساقط می‌کنند و سپس دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت رخ می‌دهد و باز هم باید به تعیین اخذ کرد.

اخبار علاجیه

۱- مقبوله عمر بن حنظله

«عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ :سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى اَلسُّلْطَانِ وَ إِلَى اَلْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى اَلطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ اَلطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اَللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اَللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى اَلطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلاَلِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اِسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اَللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ اَلرَّادُّ عَلَيْنَا اَلرَّادُّ عَلَى اَللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ اَلشِّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اِخْتَارَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا اَلنَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اِخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلاَهُمَا اِخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ اَلْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي اَلْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لاَ يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ اَلْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلاَنِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لاَ يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى اَلْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ اَلَّذِي حَكَمَا بِهِ اَلْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ اَلشَّاذُّ اَلَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ اَلْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لاَ رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا اَلْأُمُورُ ثَلاَثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اَللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حَلاَلٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ اَلشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ اَلْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ اِرْتَكَبَ اَلْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ اَلْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا اَلثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ اَلْكِتَابِ وَ اَلسُّنَّةِ وَ خَالَفَ اَلْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ

مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ اَلْكِتَابِ وَ اَلسُّنَّةِ وَ وَافَقَ اَلْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ اَلْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ اَلْكِتَابِ وَ اَلسُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ اَلْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ اَلْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ اَلْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ اَلْعَامَّةَ فَفِيهِ اَلرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا اَلْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَکُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ اَلْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَکَ فَإِنَّ اَلْوُقُوفَ عِنْدَ اَلشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ اَلاِقْتِحَامِ فِي اَلْهَلَكَاتِ. »

تاملات موجود در روایت

چهار نکته به این روایت شریفه وارد است:

۱- قاضی موجود در روایت، ظهور در قاضی تحکیم برای حل خصومت دارد؛ چرا که حضرت به ابن حنظله فرمودند که به قاضی حکومت مراجعه نکند و قاضی خصوصی از مؤمنین بگیرد. این مطلب با فرض تعدد قاضی که در ادامه روایت مطرح شده، همخوانی ندارد؛ زیرا با تعدد قاضی، هدف که رفع خصومت بود، صورت نمی‌گیرد.

۲- خیلی بعید است که یک قاضی به روایتی حکم کند و از معارض مشهورِ آن روایت که مستند حکمش است، خبر نداشته باشد. (البته می‌توان در پاسخ گفت که چه‌بسا قاضی از روایت معارض خبر داشته، اما آن را به دلایلی مانند تقیه‌ای بودن، معتبر نمی‌دانسته است)

۳- واگذاشتن اعمال مرجحات به مکلفین که امری دشوار و نیازمند اعمال اجتهاد است، از امام معصوم بعید است.

٤- پس از حکم کردن یک قاضی، رجوع به قاضی دیگر ممنوع است؛ در حالی که امام در این روایت، راوی را به قاضی دیگر ارجاع می‌دهند.

البته اشکال مهم دیگری نیز در روایت وجود دارد و آن این است که روایت در مورد قضات است نه مفتی؛ لذا اساساً مناسب استدلال در ما نحن فیه نیست. اما مرحوم شیخ فقط فقره اول را مختص به قاضی و فقرات دیگر را اعم از قاضی و راوی می‌دانند.

مرحوم شیخ می‌فرمایند با وجود این اشکالات نیز می‌توان از طریق تبعیض در دلالت، همچنان دلالت روایت بر مرجحات را حفظ کرد. اما این مطلب محل تأمل است؛ چون اشکالاتی مانند اشکال اول و سوم، اصل و پایه‌ی روایت را که بحث رجوع به قاضی بوده، از بین می‌برد و باقی مرجحات بر پایه‌ی آن مطلب بیان شده است. لذا تبعیض در این روایت بسیار بعید است. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی)

اشکال به ترتیب مرجحات : در مقبوله، صفات راوی مقدم بر شهرت بیان شده است؛ در حالی که هم در مرفوعه و هم طبق عمل علما، شهرت مقدم بر صفات راوی است. چه‌بسا بتوان گفت که صفات راوی مقدم بر شهرت است؛ چرا که اگر راویِ روایت غیرمشهور، افقه باشد، عالم به اشکالات احتمالی موجود در روایت مشهور (از جمله تقیه‌ای بودن یا دارای تأویل بودن) بوده و به همین دلیل آن را نقل نکرده است. لذا می‌توان خبر او را بر خبر مشهور مقدم کرد.

اما اشکال دیگری که وجود دارد این است که روایت به نسبت تقدیم خبر قاضی افقه، اطلاق دارد و حتی صورتی را که شخصی افقه از آن قاضیِ راوی خبر شاذ باشد نیز شامل می‌شود و حکم به تقدیم خبر شاذِ قاضی افقه می‌کند؛ با اینکه یکی از روات خبر مشهور که قاضی نیست، افقه از آن قاضیِ افقه است. علاوه بر اینکه افقهیت یک راوی، مستلزم افقهیت تمامی روات سند نیست. این اشکال نیز اصل وجوب ترجیح به این مرجحات را از بین نمی‌برد.

ظاهر این است که ترجیح به هر کدام از این صفات راوی به تنهایی ممکن است و نیازی به جمع بودن تمامی این صفات در یک راوی نیست؛ شاهد بر این مطلب این است که راوی سؤال نپرسید که اگر بعضی از این مرجحات در شخصی وجود داشت و برخی وجود نداشت، تکلیف چیست.

۲- مرفوعه زراره

«عَوَالِی اَللاَّلِی ، رَوَی اَلْعَلاَّمَةُ مَرْفُوعاً إِلَی زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ :سَأَلْتُ اَلْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ يَأْتِی عَنْكُمُ اَلْخَبَرَانِ أَوِ اَلْحَدِيثَانِ اَلْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اِشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِکَ وَ دَعِ اَلشَّاذَّ اَلنَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِی إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَکَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِی نَفْسِکَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلاَنِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ اُنْظُرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ اَلْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ قُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ اَلْحَائِطَةُ لِدِينِکَ وَ اتْرُکْ مَا خَالَفَ اَلاِحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلاِحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذَ بِهِ وَ تَدَعَ اَلْآخِرَ»

۳- روایت صدوق

«فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اَللَّهِ فَمَا كَانَ فِی كِتَابِ اَللَّهِ مَوْجُوداً حَلاَلاً أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ اَلْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِی اَلْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَمَا كَانَ فِی اَلسُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْیَ حَرَامٍ أَوْ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مِمَّا وَافَقَ نَهْیَ رَسُولِ اَللَّهِ وَ أَمْرَهُ وَ مَا كَانَ فِی اَلسُّنَّةِ نَهْیَ إِعَافَةٍ أَوْ كَرَاهَةٍ ثُمَّ كَانَ اَلْخَبَرُ اَلْآخَرُ خِلاَفَهُ فَذَلِکَ رُخْصَةٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ اَللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ كَرِهَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ فَذَلِکَ اَلَّذِی يَسَعُ اَلْأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعاً أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَکَ اَلاِخْتِيَارُ مِنْ بَابِ اَلتَّسْلِيمِ وَ اَلاِتِّبَاعِ وَ اَلرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْءٍ مِنْ هَذِهِ اَلْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِکَ وَ لاَ تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ اَلتَّثَبُّتِ وَ اَلْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ اَلْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا»

٤-روایت قطب راوندی

عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ :إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی كِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ، وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ.

٥- روایت حسین بن سری

رِوَايَةُ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ: الْخَامِسُ: مَا بِسَنَدِهِ أَيْضًا عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ :قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ

٦- روایت حسن بن جهم

رِوَايَةُ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ: مَا بِسَنَدِهِ أَيْضًا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ فِی حَدِيثٍ :قُلْتُ لَهُ - يَعْنِی الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ :-يُرْوَى عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَیْءٌ وَ يُرْوَى عَنْهُ أَيْضًا خِلَافُ ذَلِکَ، فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ قَالَ: خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ، وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ

٧- روایت محمد بن عبدالله

رِوَايَةُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: مَا بِسَنَدِهِ أَيْضًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ :قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ؟ قَالَ: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَانْظُرُوا مَا خَالَفَ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ، وَ انْظُرُوا مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ

۸- روایت سماعه بن مهران

رِوَایَةُ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ: مَا عَنِ الِاحْتِجَاجِ بِسَنَدِهِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ : قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ: یَرِدُ عَلَیْنَا حَدِیثَانِ، وَاحِدٌ یَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَانَا .قَالَ: لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَلْقَی صَاحِبَکَ فَتَسْأَلَهُ .قُلْتُ: لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا .قَالَ: خُذْ بِمَا فِیهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ

۹- روایت معلی بن خنیس

مَا عَنِ الْکَافِی بِسَنَدِهِ عَنِ الْمُعَلَّی بْنِ خُنَیْسٍ :قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ: إِذَا جَاءَ حَدِیثٌ عَنْ أَوَّلِکُمْ وَ حَدِیثٌ عَنْ آخِرِکُمْ بِأَیِّهِمَا نَأْخُذُ؟ قَالَ: خُذُوا بِهِ حَتَّی یَبْلُغَکُمْ عَنِ الْحَیِّ، فَإِنْ بَلَغَکُمْ عَنِ الْحَیِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ .قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ: إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُکُمْ إِلَّا فِیمَا یَسَعُکُمْ

۱۰- روایت حسین بن مختار

مَا عَنْهُ بِسَنَدِهِ إِلَی الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ :قَالَ: أَ رَأَیْتَکَ لَوْ حَدَّثْتُکَ بِحَدِیثِ الْعَامِّ ثُمَّ جِئْتَنِی مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُکَ بِخِلَافِهِ، بِأَیِّهِمَا کُنْتَ تَأْخُذُ؟ قَالَ: قُلْتُ: کُنْتُ آخُذُ بِالْأَخِیرِ .فَقَالَ لِی: رَحِمَکَ اللَّهُ

۱۱- روایت ابی عمرو کنانی

مَا عَنْهُ بِسَنَدِهِ الصَّحِیحِ - ظَاهِرًا - عَنْ أَبِی عَمْرٍو الْکِنَانِیِّ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ :قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ: یَا أَبَا عَمْرٍو، أَ رَأَیْتَکَ لَوْ حَدَّثْتُکَ بِحَدِیثٍ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِفُتْیَا ثُمَّ جِئْتَ بَعْدَ ذَلِکَ تَسْأَلُنِی عَنْهُ، فَأَخْبَرْتُکَ بِخِلَافِ مَا کُنْتُ أَخْبَرْتُکَ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِخِلَافِ ذَلِکَ، بِأَیِّهِمَا کُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ .قَالَ: قَدْ أَصَبْتَ یَا أَبَا عَمْرٍو، أَبَی اللَّهُ إِلَّا أَنْ یُعْبَدَ سِرًّا، أَمَا وَ اللَّهِ، لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِکَ، إِنَّهُ لَخَیْرٌ لِی وَ لَکُمْ، أَبَی اللَّهُ لَنَا فِی دِینِهِ إِلَّا التَّقِیَّةَ

۱۲- روایت محمد بن مسلم

مَا عَنْهُ بِسَنَدِهِ الْمُوَثَّقِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ، فَيَجِیءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ؟ قَالَ: إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ

۱۳- روایت ابی حیون

مَا بِسَنَدِهِ - الْحَسَنِ - عَنْ أَبِی حَيُّونَ مَوْلَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهُ :إِنَّ فِی أَخْبَارِنَا مُحْكَماً كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، وَ مُتَشَابِهاً كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا، وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا، فَتَضِلُّوا

۱٤- روایت داوود بن فرقد

عَنْ مَعَانِی الْأَخْبَارِ بِسَنَدِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ: قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِیَ كَلَامِنَا، إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهٍ، فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَ لَا يَكْذِبُ.

ایشان معتقدند این دو روایت اخیر، بر وجوب ترجیح یک روایت بر دیگری بر اساس قوت دلالت، دلالت می‌کنند.

این مهم از دو روایت ذیل استفاده می‌شود:

- **روایت سیزدهم (ردّ متشابه به محکم):** این روایت که امر به تفسیر متشابهات به وسیله محکمات می‌کند، به معنای لزوم حمل یک روایتِ ظاهر بر معنایی غیرظاهری به قرینه روایتی دیگر است که از دلالت قوی‌تر برخوردار است.

- **روایت چهاردهم (صرف کلام توسط امام):** این روایت که بیان می‌دارد امام (ع) می‌تواند کلام خود را بر وجوه مختلفی حمل کند، نشان می‌دهد که در مقام تعارض، می‌توان هر روایت را قرینه‌ای برای کشف مراد واقعی امام (ع) از روایت دیگر، حتی اگر آن مراد خلاف ظاهر باشد، قرار داد.

این موارد، مصادیق مرجحیت به قوت دلالت هستند که شیخ آن را از مرجحات داخلی می‌داند.

علاج تعارض داخلی اخبار علاجیه

خود روایات علاجیه نیز در درون خود دچار تعارض هستند و پیش از استفاده از آن‌ها، باید این تعارضات داخلی را مرتفع ساخت. این تعارضات در جهات پنج‌گانه ذیل بررسی می‌شود:

الجهة الأولى: تعارض «مقبوله» و «مرفوعه» در ترتیب مرجحات

اولین و مهم‌ترین تعارض، میان مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره در ترتیب ارائه دو مرجح «شهرت» و «صفات راوی» است.

- **در مقبوله:** ترتیب عبارت است از: ۱. صفات راوی (اعدل، افقه...)؛ ۲. شهرت.
- **در مرفوعه:** ترتیب عبارت است از: ۱. شهرت؛ ۲. صفات راوی.

بررسی وجه تقدم مرفوعه و نقد آن

گفته می‌شود که «عمل اصحاب» منطبق بر مرفوعه زراره است و فقها در عمل، شهرت را بر صفات راوی مقدم می‌دارند و همین شهرت عملی، ضعف سند مرفوعه را جبران می‌کند. این استدلال با دو اشکال اساسی مواجه است:

۱. **نقد اول: اشکال خودستیزی :** ملاک مرجحیت در خود مرفوعه، شهرت روایی است، نه «شهرت عملی». حال اگر همین ملاک را بر تعارض بین خود مقبوله و مرفوعه اعمال کنیم، نتیجه به نفع مقبوله خواهد بود؛ زیرا مقبوله از شهرت روایی بسیار بالایی برخوردار است، در حالی که مرفوعه روایتی شاذ و نادر است. بنابراین، اگر مرفوعه حجت باشد، لازمه حجیت آن، عدم حجیت خودش و حجیت مقبوله است.

بررسی وجه تقدم مقبوله

۲. **نقد دوم: عدم قطعیت عمل اصحاب:** به طور قطعی نمی‌توان ادعا کرد که اصحاب همواره شهرت عملی را بر صفات راوی مقدم داشته‌اند. به عنوان مثال، در فرضی که یک روایت شاذ توسط راوی «افقه» نقل شود، بعید است اصحاب روایت مشهور را صرفاً به دلیل شهرتش مقدم بدارند و افقهیت راوی را نادیده بگیرند. این نکته نیز تقدم مقبوله را تقویت می‌کند.

راه حل تعارض: جمع موضوعی: تفکیک بین حاکم و روایت

پاسخ دیگری که به نظر شیخ قابل قبول‌تر است، تفکیک موضوعی بین دو روایت است:

- **موضوع در مقبوله:** سؤال اصلی در مقبوله، تعارض حکمِ دو حاکم (قاضی) است. در این فرض، امام (ع) به صفات حاکم (اعدل، افقه) به عنوان مرجح ارجاع می‌دهند. تنها زمانی که صفات دو حاکم مساوی فرض می‌شود، حضرت به سراغ مرجحاتِ مستند روایی آن‌ها (که اولینِ آن شهرت است) می‌روند.

- **موضوع در مرفوعه:** سؤال مستقیماً در مورد تعارض دو خبر (روایت) است. در این مقام، امام (ع) از ابتدا «شهرت» را به عنوان اولین مرجح معرفی می‌کنند.

نتیجه این جمع :صفات، مرجح باب تعارض دو حاکم است و «شهرت»، همانطور که موضوع در مرفوعه بود، اولین مرجح باب تعارض دو خبر. بدین ترتیب، تعارضی بین دو روایت وجود نخواهد داشت.

- **اشکال بر این راه حل:** طبق قواعد فقهی، در صورت تساوی دو حاکم در صفات، مدعی، در انتخاب هر یک مخیر است، نه اینکه مکلف به بررسی مستندات روایی آن‌ها باشد.

- **پاسخ به اشکال:** شیخ با تفکیک بین قاضی منصوب (که قاعده تخییر در مورد او جاریست) و قاضی تحکیم (که طرفین دعوا خود به او رجوع کرده‌اند)، به اشکال پاسخ می‌دهد. فرض مقبوله، قاضی تحکیم است و در مورد آن، رجوع به مرجحاتِ مستند، صحیح و بلامانع است. شیخ این توجیه را «غیر بعید» و موجّه می‌داند.

الجهة الثانية: نسبت بین مرجحات و توقف

برخی روایات (مانند روایت احتجاج سماعه) ابتدا به «توقف» امر کرده و سپس در صورت عدم امکان، به مرجحاتی چون «مخالفت با عامه» ارجاع داده‌اند. درحالی که در باقی روایات مانند مقبوله ابتدا اعمال مرجحات می‌شود.

پاسخ: این روایت با مقبوله عمر بن حنظله تعارض دارد. در مقبوله، ابتدا امر به اعمال مرجحات شده و توقف به عنوان آخرین راه حل، پس از کارساز نبودن تمام مرجحات، مطرح شده است. در مقام تعارض، مقبوله به دلیل شهرت روایی و قوت، بر روایت احتجاج راجح است و مقدم می‌شود.

الجهة الثالثة: نسبت روایات دارای یک مرجح با روایات دارای چند مرجح

برخی روایات تنها یک مرجح را ذکر کرده‌اند، در حالی که مقبوله چندین مرجح را به ترتیب برشمرده است.

- **راه حل: مطلقات تقیید میخورند**. یعنی روایات مطلق (که یک مرجح دارند) را توسط روایت مقبوله (که جامع و مقیِّد است) تقیید می‌زنیم.

- **اشکال:** این روایات مطلق در «مقام حاجت و افتاء» صادر شده‌اند و تقیید زدن آن‌ها مستلزم «تأخیر بیان از وقت حاجت» است که امری قبیح شمرده می‌شود.

- **پاسخ:** شیخ با استناد به علم امام (ع) پاسخ می‌دهد که شاید امام (ع) از قرائن حالیه یا علم خود می‌دانستند که در مورد خاص آن سائل، سایر مرجحات منتفی بوده و نوبت دقیقاً به همان مرجحی رسیده که ذکر فرموده‌اند. لذا سائل با شنیدن آن پاسخ به اشتباه نمی‌افتاده است.

الجهة الرابعة: نسبت مرجحیت «حمل بر نسخ» با سایر مرجحات

روایت دوازدهم بیان می‌دارد که حدیث نیز نسخ می‌شود. آیا احتمال نسخ، مقدم بر سایر مرجحات است یا مؤخر از آن‌ها؟

- **وجه اول: مقدم بودن:** این وجه مبتنی بر تفسیر «نسخ» به تخصیص ازمانی است. بر این اساس، نسخ نوعی جمع عرفی محسوب می‌شود و چون «الجمع مهما أمکن أولی من الطرح»، باید بر تمام مرجحات دیگر که پس از استقرار تعارض به کار می‌روند، مقدم باشد.
- **وجه دوم: مؤخر بودن:** این وجه بیان می‌دارد که چون نسخ پدیده‌ای بسیار نادر است، عرف در مقام جمع به آن اعتنا نمی‌کند. لذا باید پس از عدم کارایی تمام مرجحات دیگر، به عنوان آخرین راه به آن رجوع کرد. (این وجه به دلیل استناد به «عرف» در باب مرجحات تعبدی، از نظر شیخ با ابهاماتی همراه است).

الجهة الخامسة: جمع دلالی به وسیله رد متشابه به محکم

دو روایت اخر، امر به جمع دلالی از طریق «ردّ متشابه به محکم» می‌کنند.

- **تحلیل معنای متشابه:** در اینجا «متشابه» به معنای «مجمل» نیست، بلکه به معنای کلامی است که ظاهری غیرمراد دارد (مؤوَّل). در مقابل آن، «محکم» قرار دارد که دارای معنای صریح است. بنابراین،

معنای «رد متشابه به محکم» این است که باید ظواهر را به قرینه نصوص (یا ظواهر قوی‌تر) معنا کرد و از معنای ظاهری آن‌ها رفع ید نمود.

- **شبهه و پاسخ :**
  - **شبهه:** این یک قاعده عقلی بدیهی است و نیاز به بیان در روایت ندارد.
  - **پاسخ :**هنر این روایات، تعمیم این قاعده ارتکازی از حوزه قطعی الصدور (مانند آیات قرآن) به حوزه مظنون الصدور (اخبار و روایات) است. این روایات می‌خواهند بگویند: فقیه نباید به صرف مظنون بودن سند دو روایت متعارض، سریعاً به سراغ مرجحات سندی یا خارجی رفته و یکی را طرد کند. بلکه فقیه کسی است که ابتدا تمام تلاش خود را برای یافتن یک «جمع دلالی عرفی» بین دو روایت به کار می‌گیرد و در صورت امکان، آن را بر سایر مرجحات مقدم می‌دارد.

هدف نهایی این دو روایت، تشویق فقیه به اجتهاد و تلاش حداکثری اِسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ برای فهم معانی روایات و مقدم داشتن جمع عرفی، و نهی از عجله در کنار گذاشتن یک خبر به صرف وجود یک مرجح برای خبر دیگر است.

فی عدم جواز الاقتصار علی المرجحات المنصوصة

حاصل مستفاد از نصوص

جمع‌بندی نصوص وارده در باب تراجیح، ترجیح به شهرت، اعدلیت، اوثقیت، مخالفت با عامه و مخالفت با میل حکام عامه است. دلیل عدم ذکر موافقت با کتاب این است که کتاب، دلیل مستقل است و اگر موافق یکی از خبرین باشد، هیچ تردیدی در ترجیح آن وجود ندارد.

بیان مرحوم کلینی در مرجحات

مرحوم کلینی می‌فرمایند تشخیص روایت حق در متعارضین، فقط از طریق معیارهایی که معصومین (علیهم‌السلام) داده‌اند صحیح است. آن معیارها عبارتند از: موافقت کتاب، مخالفت عامه، و شهرت. هرچند که راه احراز وجود یا عدم وجود این مرجحات بسیار سخت است و کمتر موردی یافت می‌شود که این مرجحات در آن تطبیق پیدا کند؛ چون مثلاً روایتی که مشهور باشد کم است یا علم به مخالفت روایت با رأی عامه‌ی موجود در عصر معصومین، به سختی حاصل می‌شود.

(در موارد عدم علم به وجود این مرجّحات، استصحاب عدم وجود آن‌ها جاری می‌شود و نوبت به أخبار تخییر می‌رسد. البتّه این در صورتی است که مخصّص أخبار تخییر، ذات این مرجّحات باشد، ولی اگر علم به این مرجّحات، مخصّص أخبار تخییر باشد، هنگام شکّ در وجود این مرجّحات به إطلاق أخبار تخییر أخذ می‌شود. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی، صفحه ۳۹)

لذا هیچ راهی اوسع و احوط از تخییر نیست؛ چون عمل به تخییر مستلزم ترک عمل به ظنونی است که محتمل الترجیح هستند و همچنین منجر به ترک فتوا به آنچه حکم خدا بودنش ثابت نشده و نیز ترک تقیید اطلاقات تخییر بدون مقید قطعی می‌شود. مرحوم همدانی در اینجا می‌فرمایند شکی نیست که احتیاط به ترک فتوا و عمل به محتمل الترجیح است؛ اما اینکه مرحوم کلینی احوط را تخییر دانستند، شاید از این باب است که عمل به مرجحات را رجحانی می‌دانسته‌اند (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة: ۵۲۰).

مرحوم شیخ می‌فرمایند چه‌بسا دلیل اینکه مرحوم کلینی اعدلیت و اوثقیت را از جمله مرجحات ندانستند، این باشد که ترجیح به اعدلیت و اوثقیت در اذهان مرکوز بوده و نیاز به ذکر دوباره نداشته است. (نقد: ظاهراً مرحوم کلینی أوثقیت و اعدلیت را از مرجّحات باب تعارض نمی‌داند؛ زیرا مرفوعه از جهت سندی ضعیف است و مقبوله

مربوط به خصوص باب قضاء است. امّا توجیه مصنّف خلاف ظاهر است؛ زیرا بقیّه‌ی مرجّحات نیز مرکوز در أذهان است. - (هدایهٔ العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی، صفحه۳۹).

بیان مرحوم محدث بحرانی

ایشان نیز معیار را عمل به مرجحات منصوص می‌دانند و به اصولیونی که از مرجحات منصوصه تعدی کرده‌اند، حمله‌ور می‌شوند.

احتمالات موجود در مرجحات و مختار مرحوم شیخ

۱- مواردی که در روایات تحت عنوان مرجح ذکر شده‌اند، از باب مورد و مثالی برای «اقربیت به واقع» هستند و اگر موارد دیگری نیز وجود داشت که سبب اقربیت خبر به واقع شوند، می‌توانند به عنوان مرجح ارائه شوند

۲- مواردی که در روایات تحت عنوان مرجح ذکر شده‌اند، خصوصیت دارند و تعدی از آن‌ها جایز نیست. در این صورت، اگر در فرض فقدان مرجح، خبرین تساقط کردند و وظیفه توقف بود، عمل به روایتی که دارای مرجح مشکوک‌الاعتبار است، صحیح نیست.

۳- اگر از روایات چیزی بیش از مرجحات منصوصه ثابت نشد و در صورت عدم وجود مرجح نیز وظیفه تخییر بود؛ در این صورت اگر ادله‌ی تخییر اطلاق نداشته باشد و فرضی را که مرجح، مشکوک‌الاعتبار باشد، شامل نشود، حتی به مرجحات غیرمنصوص نیز می‌توان ترجیح داد؛ چون موضوع تخییر، «تکافؤ من جمیع الجهات» بود و اگر یک طرف حتی مرجح مشکوک‌الاعتبار نیز داشت، تکافؤ من جمیع الجهات رخ نمی‌دهد.

(نقد: این استدلال در صورتی صحیح است که أخبار دالّ بر تخییر به صورت مستقلّ از مرجّحات آمده باشند، در حالی که در مرفوعه زراره بعد از ذکر مرجّحات، تخییر مطرح شده است که اطلاق آن اقتضاء می‌کند اگر مرجّحات

مذکور وجود نداشت، مطلقاً در أخذ بین یکی از دو خبر مخیّر باشی، چه احتمال اصابه یکی از دو خبر به واقع بیشتر از دیگری باشد یا نه. هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی، صفحه۳۹).

۴- اما اگر اخبار تخییر اطلاق داشت و فرضی را که مرجح، مشکوک‌الاعتبار باشد نیز شامل شود، وظیفه عمل به تخییر است و به مرجحات مشکوک‌الاعتبار نمی‌توان عمل کرد.

۵- اگر استظهار از اخبار علاجیه صرفاً وجوب عمل به یک طرف و عدم جواز طرح هر دو طرف باشد، در صورت مواجهه با مرجحات مشکوک‌الاعتبار، دوران بین تعیین و تخییر رخ می‌دهد و باید به طرف راجح عمل کرد.

مرحوم شیخ می‌فرمایند استظهار ما از اخبار علاجیه این است که ترجیح به تمامی مرجحاتی که موجب اقربیت به واقع می‌شوند، ولو غیرمنصوص باشند، واجب است. همچنین اگر هم از روایات چیزی بیش از عمل به مرجحات منصوصه ثابت نشد، می‌توان گفت که موضوع تخییر، «تکافؤ من جمیع الجهات» است و حتی اگر مزیت مشکوک‌الاعتبار وجود داشت نیز باید به آن عمل کرد؛ چون تکافؤ من جمیع الجهات رخ نمی‌دهد.

قرائن استظهار مرحوم شیخ:

۱. اینکه در روایات عناوینی مانند اصدقیت و اوثقیت ذکر شده، نشان‌دهنده‌ی این است که شارع به دنبال طریقی بوده که ناظر در متعارضین را به واقع نزدیک‌تر کند و در واقع اعمال تعبد نکرده است. لذا می‌توان به هر طریقی که خبر را به واقع نزدیک‌تر می‌کند، اخذ کرد. مثلاً اگر یک خبر منقول به لفظ باشد و خبر دیگر منقول به معنا، خبر منقول به لفظ اقربیت بیشتری به واقع دارد؛ چرا که ممکن است در نقل به معنا، راوی دچار اشتباه شده باشد. لذا می‌توان به خبری که منقول به لفظ است عمل کرد. مؤید این استظهار این است که راوی پس از شنیدن مرجحات، سؤالی از صورت وجود بعضی از مرجحات در یک طرف و برخی در طرف دیگر، و همچنین صورت تخالف مرجحات با یکدیگر نکرد. این مطلب نشان‌دهنده‌ی این است که راوی نیز این‌گونه فهمیده که معیارهای حضرت از باب اقربیت به واقع است و هر کدام که اقرب به واقع باشد را خودش اخذ می‌کند.

۲ .حضرت در تعلیل اخذ به مشهور، عبارت «فان المجمع علیه لاریب فیه» را فرموده‌اند. واضح است که مراد از «عدم ریب»، به نحو مطلق نیست که هم از جهت سند و هم از جهت صدور قطعی باشد؛ چون در این صورت اصلاً تعارضی رخ نمی‌دهد. همچنین راوی در ادامه سؤال می‌کند که اگر هر دو مشهور بودند چه؟ این یعنی مراد از شهرت، قطعی بودن آن نیست، چون امکان ندارد که هر دو با هم قطعی باشند. حاصل این است که حضرت، روایت مشهور را بر روایت شاذ مقدم کردند به این دلیل که روایت مشهور دارای ریب کمتری نسبت به روایت شاذ است. قاعده تعمیم علت اقتضا می‌کند که از مورد روایت، به هر مرجحی که در آن ریب کمتری نسبت به طرف مقابل وجود دارد، اخذ شود.

(نقد: ممکن است به استدلال مصنّف به این فقره این إشکال وارد گردد که مراد از «لا ریب فیه» اگرچه قطعی من جمیع الجهات نیست، ولی ممکن است مراد، قطعی حیثی باشد، مثل قطعی از جهت صدور، چنانچه شهرت روایی این چنین است. پس تنها مزیّت‌هایی مرجّح هستند که یک جهت، مثل صدور یا جهت صدور را قطعی کنند؛ در نتیجه، مثل اضبطیّت مرجّح نخواهد بود. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی، صفحه۴۱.)

۳ .حضرت در تعلیل اخذ به مخالف عامه، عبارت «أن الحق و الرشد فی خلافهم» و «أن ما وافقهم فیه التقیة» را ذکر می‌کنند. به مقتضای تعمیم تعلیل، می‌توان به هر خبری که همراه آن، اماره و نشانه‌ی حق و رشد است، اخذ کرد. چه‌بسا بتوان پا را فراتر گذاشت و به خبری که اماره و نشانه‌ی حق را ندارد اما ابعد از باطل است نیز اخذ کرد.

۴- اخباری که با عبارت «دع ما یریبک الی ما لا یریبک» آمده است. این اخبار در فرضی که در میان دو خبر، یکی دارای ریب باشد و دیگری دارای ریب نباشد، دومی را ترجیح داده‌اند. همانند شواهد قبلی می‌توان از مورد روایت تعدی کرد.

در نتیجه، در اموری مانند منقول به لفظ یا علو سند و تمامی مرجحات غیرمنصوصی که در آن احتمال اصابه به حق بیشتر است، می‌توان به آن خبر اخذ کرد.

المقام الرابع: فی بیان المرجحات

مرجحات بر دو قسم‌اند:

۱. **مرجح داخلی :**مرجحی است که فی‌نفسه غیرمستقل و متقوم به خبر است؛ مانند ترجیح به صفات راوی.

۲. **مرجح خارجی :**مرجحی است که مستقل است و حتی اگر خبر هم نباشد، وجود دارد؛ مانند ترجیح به شهرت و موافقت کتاب.

مرجح خارجی نیز به دو قسم است: یا مؤثر در اقربیت به واقع است (مانند ترجیح به شهرت) یا مؤثر در اقربیت به واقع نیست (مانند اولویت حرمت بر وجوب).

مرحوم آخوند می‌فرمایند این تعریف از مرجحات داخلی و خارجی دقیق نیست؛ زیرا تمامی مرجحات، غیرمستقل بنفسه و متقوم به خود خبر هستند؛ حتی موافقت کتاب. درست است که کتاب امری مستقل از خبر است، اما «کتاب» که مرجح نیست، بلکه «موافقت با کتاب» مرجح است. لذا مناسب است که مرجحات داخلی به مرجحاتی تعریف شوند که منشأ انتزاع آن‌ها، نفسِ امور متعلق به روایت است و مرجحات خارجی نیز مقابل آن تعریف شوند. با این تعریف، موافقت کتاب از مرجحات خارجیه می‌شود؛ به این بیان که منشأ انتزاعش که کتاب باشد، امری غیر از روایت است (درر الفوائد فی الحاشیهٔ علی الفرائد: ۴۵۹).

اقسام مرجح داخلی

۱. **مرجح صدوری :**آن دسته از مرجحاتی است که صدور خبر را تقویت می‌کنند؛ مانند صفات راوی و افصحیت متن.

۲. **مرجح جهتی :**مرجحاتی است که وجه بیان روایت را حکم واقعی معین می‌کنند، نه تقیه؛ مانند مخالفت عامه.

۳. **مرجح مضمونی :**مرجحاتی است که مضمون خبر را اقرب به واقع می‌کنند؛ مانند «نقل به لفظ» بودن یا مخالفت عامه (در صورتی که نکته‌ی آن را نزدیک‌تر بودن مضمون آن به حق بدانیم). همچنین شهرت روایی نیز در این دسته قرار می‌گیرد، هرچند که شهرت روایی می‌تواند مرجح صدوری نیز باشد.

تأخر رتبه مرجحات از جمع عرفی

رتبه‌ی این مرجحات، پس از عدم امکان جمع عرفی است. لذا اگر دو خبر متعارض وجود داشتند که یکی از حیث دلالت قوی‌تر (اقوی دلالتاً) و دیگری از حیث سند صحیح‌تر (اصح سنداً) و مشهورتر و فصیح‌تر بود، باز هم دلیلی که دلالت قوی‌تری دارد، مقدم است. دلیل این امر آن است که تا تعارض مستقر نشود و به تحیرِ ناظر در تعارض نینجامد، موضوع اخبار علاجیه قرار نمی‌گیرد، بلکه موضوع اخباری مانند «إِنَّ فِی كَلَامِنَا مُحكَماً وَ مُتَشَابِهاً فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهُ إِلَی مُحكَمِهِ» است.

این تأخر رتبه‌ی مرجحات از جمع عرفی، از مسائلی است که اختلافی در آن به چشم نمی‌خورد؛ هرچند که از کلام مرحوم شیخ طوسی در «استبصار» خلاف این مطلب استظهار می‌شود.

کلام مرحوم شیخ طوسی در استبصار و عُدّه

مرحوم شیخ طوسی در «استبصار» و «عُدّه» می‌فرمایند در هنگام تعارض، ابتدا باید به عدالت روات، شهرت روایی، موافقت کتاب و مخالفت عامه رجوع کرد. اگر در هیچ‌کدام از روایات چنین مرجحاتی وجود نداشت، باید به آن خبری عمل کرد که عمل به آن موجب طرح خبر دیگر نمی‌شود (به عبارت دیگر، جمع دلالی و حمل اظهر بر ظاهر). سپس اگر هیچ‌کدام اظهر نبود، به تخییر رجوع می‌کنیم. هرچند که مرحوم شیخ طوسی در بخش دیگری از کتاب «عُدّه»، رتبه‌ی عمل به مرجحات را پس از جمع دلالی دانسته‌اند.

کلام مرحوم محدث بحرانی

ایشان در تعارض وجوب و ترخیص، حمل بر استحباب را منکر می‌شوند؛ به این دلیل که حمل بر استحباب در اخبار علاجیه بیان نشده است.

کلام مرحوم میرزای قمی

ایشان نیز فرموده‌اند گاهی ارتکاب مجاز در خاص، اولی از تخصیص عام است؛ چرا که ممکن است گاهی عام به مرجحی تقویت شده باشد.

تحقیق مرحوم شیخ انصاری

حالت متعارضین بر چند صورت ممکن است باشد:

۱ .**حل تعارض متوقف بر تأویل و رفع ید از ظهور هر دو دلیل باشد** مانند «لَا بَأسَ بِبَیعِ العَذِرَةِ» و «ثَمَنُ العَذِرَةِ سُحتٌ». این قسم، قدر متیقن از شمول اخبار علاجیه است.

۲ .**تعارض بین نص و ظاهر** مانند «اغتَسِل غَسلَ الجُمُعَةِ» و «لَا بَأسَ بِتَرکِ غُسلِ الجُمُعَةِ». در این قسم، دورانی بین رفع ید از ظهورها نیست و دوران در واقع میان رفع ید از صدورِ نص و ظهورِ ظاهر است. از آنجایی که دلیل حجیت خبر، اماره است و اصالة الظهور، اصل عملی است و اماره بر اصل مقدم است، تعبد به صدور دلیلِ نص پیدا می‌کنیم و از ظهور دلیلِ ظاهر رفع ید می‌کنیم. همچنین می‌توان گفت دلیل حجیت خبر، حاکم بر اصالة الظهور است و در صورت جریان، موضوع اصالة الظهور را که شک در مراد استعمالی بود، از بین می‌برد؛ چرا که در این صورت، شکی در عدم اراده‌ی ظاهر وجود ندارد و یقین به عدم اراده‌ی آن حاصل می‌شود. در این قسم در واقع ترجیح دلالی نیز داده نمی‌شود؛ چون اصلاً تعارضی رخ نمی‌دهد، زیرا ظاهر توانایی معارضه با نص را ندارد. همچنین در این قسم تفاوتی ندارد که توجیهِ ظاهری که حمل بر نص می‌شود، قریب باشد یا بعید؛ در هر صورت نص مقدم

می‌شود .مرحوم همدانی می‌فرمایند چه‌بسا این کلام صحیح نباشد؛ زیرا اگر تخصیص ظاهر به نص، به قدری بعید باشد که بر عرف سنگین بیاید، چنین تخصیص و تقدیم نصی صحیح نیست و باید به مرجحات رجوع کرد (الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة: ۵۲۶). شکی نیست که اگر خاص، نص در تخصیص زدن نباشد و احتمال دیگری غیر از تخصیص در میان باشد، داخل در این قسم نیست. مثلاً «اکرِم العُلَمَاء» و «یَنبَغِی إِکرَامُ النُّحَاةِ»؛ در این صورت علاوه بر احتمال رفع ید از ظهور عام، احتمال رفع ید از ظهور «اکرِم» در وجوب نیز وجود دارد و خاص، نص در تخصیص نیست.

۳ **.تعارض بین اظهر و ظاهر:** مانند «اکرِم العُلَمَاء» و «لَا تُکرِم العَالِمَ الفَاسِقَ». در این صورت، دلیل حجیت صدور دلیلِ اظهر، به همان بیان قسم قبل، قرینه می‌شود برای تأویل دلیلِ ظاهر.

۴ **.تعارض بین دو ظاهر که رابطه‌شان عموم و خصوص من وجه است:** در این صورت، امر دائر است بین حکم به صدور هر دو خبر و اراده‌ی خلاف ظاهر از یکی از دو دلیل، یا رجوع به مرجحات. بنا بر مبنایی که در قسم قبل بیان شد، می‌توان در این قسم نیز دلیل حجیت صدور را قرینه‌ای بر عدم جریان اصالة الظهور دانست و متعبد به صدور هر دو دلیل شد. سپس اصالة الظهور هر دو دلیل با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند و نسبت به مورد تعارض، حکم به اجمال دلیل می‌کنیم.

مخالفت برخی از علما در برخی از موارد نسبت به تقدیم نص بر ظاهر

۱. عامی وجود دارد مبنی بر اینکه هر کس یک رکعت به نمازش اضافه کرد، نمازش باطل است. دلیل خاصی وجود دارد مبنی بر اینکه اگر کسی که یک رکعت به نمازش اضافه کرده، در رکعت چهارم به قدر یک تشهد نشسته باشد، نمازش صحیح است. مرحوم شیخ طوسی به جای اینکه خاص را مقدم کنند، آن را حمل بر تقیه کرده‌اند. البته اگر حمل بر تقیه از باب اعمال مرجحات نبوده و صرفاً علم به تقیه داشته باشند، عملکردشان صحیح است.

۲. دلیلی وجود دارد مبنی بر اینکه اگر قُبله و مس باطن فرج صورت گرفت، «یُعَادُ الوُضُوء» و دلیل دیگر گفته است در این صورت «لَا یُعَادُ الوُضُوء». در اینجا «عدم وجوب اعاده وضو» نص است، اما دلیل «یُعَادُ» ظاهر است. لذا برخی دلیل «یُعَادُ» را از باب حمل ظاهر بر نص، حمل بر استحباب کرده‌اند. مرحوم وحید بهبهانی این حمل را قبول ندارند و می‌فرمایند زمانی که توجیه ظاهر و تأویل آن بعید باشد، حمل آن صحیح نیست؛ چون حمل «یُعَادُ» بر استحباب هیچ شاهد و قرینه‌ای ندارد و صرف اولویت جمع بر طرح نمی‌تواند دلیل آن باشد. چه‌بسا مرحوم وحید این‌گونه در ذهنشان بوده که دلیل «یُعَادُ» ارشاد به فساد وضو و دلیل «لَا یُعَادُ» ارشاد به صحت وضو است و میان این دو هیچ جمع عرفی فرض نمی‌شود. مرحوم آیت‌الله خویی نیز همین مبنا را داشته‌اند **.پاسخ :**ارشاد در مرحله‌ی «مراد تفهیمی» است و در ارشادیاتی که با لفظ امر هستند، مراد استعمالی همان وجوب انجام فعل است. در این مثال، عرف در مواجهه با مدلول‌های استعمالی این دو کلام، ذهنش سراغ حمل بر استحباب می‌رود و مراد تفهیمی را الغا می‌کند و به آن اهمیتی نمی‌دهد ((هدایهٔ العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی). مرحوم شیخ نیز به مرحوم وحید پاسخ می‌دهند که اگر مراد ایشان طرح دلیل دال بر وجوب اعاده است، پس دیگر هیچ کلامی وجود ندارد که ایشان ما را از تأویل آن منع کند. اما اگر مرادشان تعبد به صدور و حمل بر تقیه است، در اینجا این تعبد لغو است و وجوب تعبد معنا ندارد.

اشکال: بر این قسم (تعارض دو ظاهر من وجه) و قسم بعد، «تعارض» عرفاً صدق می‌کند و داخل در اخبار علاجیه می‌شوند؛ چون تخصیص اخبار علاجیه فقط به قسمی که حل تعارض متوقف بر رفع ید از ظاهر هر دو دلیل است، تخصیص بی‌دلیل و خلاف ظاهر است. علاوه بر اینکه حکم به تعبد به صدور دو خبر، در حالی که هیچ ثمره‌ای جز اجمال نداشته باشد، بعید است. لذا سیره‌ی علما بر این بوده که در این‌گونه موارد به مرجحات رجوع می‌کرده‌اند. هرچند اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که در صورتی که این مورد ذیل اخبار علاجیه باشد، به حکم روایت، در صورت فقدان مرجح باید حکم به تخییر نمود، در حالی که آنچه رایج میان علماست، تساقط

بوده است. اما هیچ‌کدام از دو دلیل نمی‌توانند قرینه بر رفع ید از ظهور دلیل دیگر باشند؛ چرا که این قرینیت زمانی رخ می‌دهد که دلیلی ظاهر و دلیل دیگر اظهر باشد و قرینیت صرفاً از یک جانب باشد. اما در این قسم، چون هر دو دلیل در یک رتبه از قوت ظهور هستند، صدور هر دو دلیل می‌تواند قرینه بر رفع ید از ظهور دیگری باشد و در نتیجه محصلی ندارد. لذا حتماً باید دلیل ثالثی یک طرف را معاضدت کند. در نتیجه چاره‌ای نیست جز طرح یک طرف به‌طور معین (به خاطر ترجیح) یا طرح یک طرف به‌طور غیرمعین (به خاطر تخییر). این قسم و قسم بعد را نیز نباید با تعارض دو دلیل مقطوع‌الصدور مقایسه کرد؛ چرا که در آن هیچ چاره‌ای جز تعبد به صدور وجود ندارد، به خلاف ما نحن فیه .در این مورد اگر بخواهد ترجیح صورت گیرد و طرف مقابل طرح شود، لازمه‌اش طرح خبر مرجوح حتی در مورد افتراق است که وجهی ندارد. همچنین اگر بخواهد طرح صرفاً در ماده‌ی اجتماع صورت گیرد، خلاف ظاهر اخبار علاجیه است؛ چون اخبار علاجیه ظهور در طرح کلی و بنا گذاشتن بر عدم صدور روایت را دارند، زیرا تبعیض در صدور به کلی غیرممکن است. البته اگر این تبعیض در ناحیه‌ی مضمون باشد، صحیح است.

۵ .تعارض میان دو ظاهر که موضوعشان با یکدیگر مساوی است: مانند «اغتَسِل غَسلَ الجُمُعَةِ» و «یَنبَغِی غُسلُ الجُمُعَةِ»

اَوجه آن است که در قسم چهارم و پنجم، به دلایلی که گفته شد، به مرجحات رجوع شود.

المرجحات فی الدلاله

در مقام تعارض ادله، مرجع حل اختلاف و ترجیح، رجوع به ظهورات است، به نحوی که دلیل «اظهر» بر دلیل «ظاهر» مقدم گردد. برای تشخیص اظهر، ضوابطی وجود دارد که هرچند فاقد کلیت مطلق هستند، اما فی‌الجمله در بسیاری از موارد راهگشا می‌باشند.

باید توجه داشت که در صورت اعمال مرجحات دلالی به کلی تعارض حل می‌شود.

این ضوابط به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- **قرائن شخصیه :** این قرائن مختص به همان مورد متعارض بوده و تحت ضابطه‌ای کلی درنمی‌آیند. مانند دلالت کلماتی چون «ینبغی» یا «یکره» که به صورت موردی ارزیابی می‌شوند

۲- **قرائن نوعیه:** از جمله این موارد، تعارض خاص و عام، منطوق و مفهوم، تخصیص و نسخ، و تخصیص عام و تقیید مطلق است. به عنوان مثال، در تعارض میان ظهور عموم و ظهور مفهوم شرط، ممکن است به نحو نوعی حکم به ترجیح مفهوم شود، هرچند این نیز استثنائاتی دارد. یا در تعارض دو دلیل هم‌صنف، مانند دو عام، عامی که «آبی از تخصیص» است بر عام معمولی مقدم می‌شود.

مورد اول: ترجیح تخصیص بر نسخ

شکی نیست که حکم صادر از شارع در مقام تشریع، ظهور در استمرار و دوام تا روز قیامت دارد (کما ورد: حلال محمد حلال الی یوم القیامة). این «ظهور در استمرار»، ظهور بسیار قوی‌ای است. در مقابل، ظهور دلیل عام در «عموم افرادی» قرار دارد. مقایسه این دو ظهور نشان می‌دهد که ظهور در استمرار به مراتب قوی‌تر است؛ زیرا عام به سادگی و به وفور تخصیص می‌خورد، اما اصل استمرار حکم به سادگی نقض نمی‌شود.

از این رو، قاعده مشهور آن است که در دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ، تخصیص ارجح است و تا حد امکان نباید قائل به نسخ شد. دلیل این ترجیح، علاوه بر قوت ظهور در استمرار، شیوع بالای تخصیص و ندرت شدید نسخ در مجموعه نصوص شرعی است که خود قرینه‌ای عقلایی بر تقدیم تخصیص در موارد شک است.

شروط پذیرش تخصیص و نسخ

با این حال، پذیرش هر یک از این دو، منوط به شروطی است:

- **شرط تخصیص :**جواز حمل بر تخصیص مشروط به آن است که دلیل خاص پیش از فرارسیدن وقت عمل به عام وارد شده باشد. در غیر این صورت، «تأخیر بیان از وقت حاجت» رخ می‌دهد که امری قبیح و خلاف حکمت شارع است.

- **شرط نسخ :** جواز حمل بر نسخ مشروط به آن است که دلیل ناسخ پس از فرارسیدن زمان عمل به منسوخ وارد شده باشد. زیرا اگر حکمی پیش از آنکه قابلیت اجرا بیابد نسخ شود، جعل اولیه آن لغو و بیهوده خواهد بود که از شارع حکیم صادر نمی‌شود.

تحلیل «تأخیر بیان از وقت حاجت»

اشکال اصلی زمانی رخ می‌دهد که دلیل خاصی با فاصله زمانی طولانی و پس از آنکه مکلفین مدتی به عموم دلیل عام عمل کرده‌اند، وارد شود.

- **مثال:** امام صادق (ع) می‌فرمایند «أكرم العلماء». مکلفین بر طبق این عام عمل می‌کنند. صد سال بعد، امام رضا (ع) می‌فرمایند «لا تكرم العالم الفاسق» در اینجا حمل بر تخصیص به معنای آن است که حکم واقعی از ابتدا «اکرام علمای عادل» بوده و شارع با سکوت خود، مکلفین را در این صد سال به عمل خلاف واقع (اکرام عالم فاسق که حرام بوده) واداشته است. این همان تأخیر قبیح بیان از وقت حاجت است. لذا در نگاه اول باید این مورد را حمل بر نسخ کرد؛ یعنی حکم تا زمان امام رضا (ع) همان عمومیت اکرام بوده و پس از آن تغییر یافته است.

اما اگر به دلیلی، همچون ادله نفی وقوع نسخ پس از پیامبر (ص)، نتوانیم قائل به نسخ شویم، ناچار به پذیرش تخصیص هستیم.

در این صورت برای حل معضل «تأخیر بیان»، سه راه حل متصور است که باید بررسی شوند:

۱. **فرض وجود قرینه مفقوده :** این وجه مدعی است که قرینه‌ای متصل بر تخصیص (مانند کلمه «العدول») در کلام امام اول وجود داشته، اما در فرآیند نقل حدیث ساقط شده و به ما نرسیده است.

   - **نقد:** این فرض خلاف اصل حجیت خبر ثقه و اصالت عدم زیاده و نقیصه در نقل است. علاوه بر این، پذیرش این فرض در یک یا دو مورد ممکن است، اما اینکه در تمام موارد مشابه (که تعدادشان زیاد است) قرینه ساقط شده باشد، عادتاً محال است. بلکه می‌توان ادعای علم به خلاف آن را داشت؛ یعنی یقین داریم که مخاطبین اولیه نیز از چنین قرینه‌ای بی‌اطلاع بوده و به عموم عمل می‌کرده‌اند.

۲. **حمل بر نسخ (با توجیه خاص) :** این وجه می‌گوید خود امام رضا (ع) حکم را نسخ کرده است. اما این امر با این مبنا که ائمه (ع) مشرّع نیستند، سازگار نیست. برای توجیه آن گفته می‌شود که امام از جانب خداوند یا پیامبر (ص) خبر می‌دهد که انتهای زمان حکم اول و ابتدای زمان حکم دوم، فلان تاریخ است.

   - **نقد:** این وجه نیز با اشکالات جدی مواجه است. اولاً، حمل این موارد کثیر بر نسخ، با اصل ندرت نسخ منافات دارد. ثانیاً، حمل بر نسخ مستلزم طرح دو ظهور است: هم ظهور دلیل اول در استمرار ابدی و هم ظهور دلیل دوم در ثبوت از ابتدای شریعت. زیرا وقتی امامی حکمی را بیان می‌کند، ظاهر آن است که این حکم خدا از ابتدا بوده، نه اینکه اکنون جعل شده باشد. بنابراین نسخ، هم استمرار منسوخ را قطع می‌کند و هم ابتدائیت ناسخ را نفی می‌کند که این خود دو خلاف ظاهر است.

۳. **جواز تأخیر بیان به دلیل مصلحت :**این وجه بیان می‌دارد که قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، ذاتی و غیرقابل تخلف نیست، بلکه اقتضایی است. اگر مصلحت اهمی در کار باشد، این قبح برداشته می‌شود. همان‌طور که شارع در بیان بسیاری از احکام، به دلیل مصالحی چون تقیه، عدم آمادگی جامعه، یا تدریج در تربیت، سکوت کرده یا به تدریج احکام را بیان نموده و این امر منجر به عدم علم مکلفین به تکالیف واقعی‌شان شده است، در مورد القای عام و تأخیر در بیان مخصص نیز می‌تواند مصلحتی وجود داشته باشد.

- **تبیین مصلحت :** یکی از این مصالح می‌تواند حفظ ابهت و عظمت حکم باشد. اگر شارع از ابتدا یک حکم را با تمام استثنائاتش بیان کند (مثلاً بگوید: ربا حرام است مگر در فلان ده مورد)، از سنگینی و ابهت حکم کاسته می‌شود و راه برای سهل‌انگاری باز می‌شود. اما اگر ابتدا به صورت مطلق و با تأکید، حرمت را بیان کند و سپس به تدریج و در موارد لزوم، تبصره‌ها را ذکر نماید، تأثیر تربیتی و بازدارندگی آن در جامعه بیشتر خواهد بود. ائمه (ع) تنها مُبیّن حکم نبوده‌اند، بلکه در مقام مجری و مربی جامعه نیز بوده‌اند و از بیاناتی استفاده می‌کرده‌اند که بیشترین تأثیر را در سوق دادن مردم به عمل داشته باشد. لذا همان‌طور که سکوت ابتدایی شارع قابل توجیه است، بیان عام و تأخیر مخصص نیز قابل توجیه است و تفاوتی ماهوی میان این دو از حیث جواز، در فرض وجود مصلحت، وجود ندارد. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

مورد دوم: ترجیح تقیید بر تخصیص

در فرض تعارض میان دلیل عام و دلیل مطلق، بحث بر سر آن است که آیا باید عام را با مطلق تخصیص زد یا مطلق را با عام تقیید نمود. رأی مشهور، تقدیم عام بر مطلق و در نتیجه، تقیید مطلق است.

وجه تقدیم دلیل عام بر مطلق

بیان فنی و دقیق این ترجیح، بر تفکیک میان کیفیت انعقاد «مراد استعمالی» در عام و مطلق استوار است:

- **تحلیل دلیل عام :** در دلیل عام (مانند «أکرم العلماء»)، «مراد استعمالی» (معنایی که لفظ برای آن به کار رفته) با خود لفظ و ادات عموم شکل می‌گیرد و امری تنجیزی و بالفعل است. اگر بعداً مخصِّص منفصلی بیاید، این مخصِّص مراد استعمالی را خدشه‌دار نمی‌کند، بلکه صرفاً کاشف از آن است که «مراد جدّی» و نهایی متکلم، تمام افراد عام نبوده است. لذا در هنگام شک، مراد استعمالی عام محرز است و با «اصل تطابق بین استعمال و جد»، حجیت آن تمام می‌شود.
- **تحلیل دلیل مطلق:** در دلیل مطلق (مانند «أعتق رقبةً»)، اطلاق و شمول، به وسیله ادات لفظی نیست، بلکه به یاری «مقدمات حکمت» شکل می‌گیرد. یکی از ارکان این مقدمات، «عدم وجود بیان بر تقیید» است. این بدان معناست که انعقاد مراد استعمالی در اطلاق، امری تعلیقی و مشروط به نبودن مقیّد (چه متصل و چه منفصل) است.

هنگام تعارض، عام با مراد استعمالیِ تنجیزی و قطعی خود وارد صحنه می‌شود، در حالی که مطلق با مراد استعمالیِ تعلیقی و مشروط خود ظاهر می‌شود. از آنجا که عام، خود یک «بیان» و قرینه بر خلاف اطلاق است، شرط اصلی مقدمات حکمت (عدم البیان) را از بین می‌برد. در نتیجه، مقتضی برای انعقاد اطلاق در مطلق از اساس سست و متزلزل می‌شود. به عبارت فنی، دلیل تنجیزی (عام) بر دلیل تعلیقی (مطلق) مقدم است .لذا عام دست‌نخورده باقی مانده و مطلق را تقیید می‌زند.

نقد وجوه دیگر برای ترجیح

برخی برای ترجیح به وجوه دیگری تمسک کرده‌اند، از جمله اغلبیت و کثرت تقیید نسبت به تخصیص. این وجه با دو اشکال اساسی رد می‌شود:

۱. **عدم حجیت اغلبیت :** صرف کثرت یک پدیده، یک مرجّح عرفی و معتبر در مقام جمع میان دو دلیل نیست، مگر آنکه طرف مقابل به حد «ندرت» برسد (مانند نسبت نسخ به تخصیص).

۲. **خطا در معیار شمارش:** معیار صحیح برای سنجش غلبه، شمارش عددی موارد تخصیص و تقیید نیست. چه بسا تعداد مطلق‌ها در شریعت بسیار بیشتر از عام‌ها باشد و طبعاً تعداد تقییدها نیز از تخصیص‌ها بیشتر شود. معیار دقیق، نسبت‌سنجی (درصد تخریب) است؛ یعنی باید دید چند درصد از عام‌ها تخصیص خورده‌اند و چند درصد از مطلق‌ها تقیید شده‌اند. ممکن است ۹۰٪ از عام‌ها تخصیص خورده باشند، در حالی که تنها ۸۰٪ از مطلق‌ها تقیید خورده باشند. در این صورت، ابهت عام در برابر تخصیص کمتر از ابهت مطلق در برابر تقیید است و این خلاف نتیجه مطلوب است.

بنابراین، وجه صحیح و فنی برای تقدیم عام بر مطلق، همان تفاوت ماهوی در کیفیت انعقاد مراد استعمالی (تنجیزی بودن در عام و تعلیقی بودن در مطلق) است. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی)

مورد سوم: تقدیم عموم بر ظواهر دیگر غیر از اطلاق

یکی از موارد جمع عرفی، تعارض میان «عموم» با ظهوری غیر از «اطلاق» است.

- **تقدیم ظهور غیر عام:** برخی معتقدند از آنجا که تخصیص در عمومات بسیار شایع است، ظهورِ عموم، ظهوری ضعیف محسوب می‌شود. در نتیجه، در تعارض با ظهور دیگر، این عام است که مغلوب شده و آن ظهور دیگر بر عموم مقدم می‌شود.

- **نقد و تأمل** (و قد یُتأمّل) **:** این قاعده کلیت ندارد. همان‌طور که ظهور عام به دلیل کثرت تخصیص ممکن است ضعیف شمرده شود، برخی ظواهر دیگر نیز به دلایل مشابه ضعیف هستند.

- **مثال: ظهور صیغه امر در وجوب:** اگر ظهور عام با ظهور صیغه امر در وجوب تعارض پیدا کند، هر دو ظهور ضعیف تلقی می‌شوند. از یک سو، ظهور عام به دلیل کثرت تخصیص قوی نیست. از سوی دیگر، ظهور صیغه امر در وجوب نیز به دلیل استعمال فراوان آن در معنای استحبابی، قوی نیست. این استعمال در استحباب به قدری شایع است که برخی آن را «مجاز مشهور» نامیده‌اند (البته این طبق مبنای شیخ انصاری است که صیغه امر را موضوع برای وجوب می‌داند و استعمالش در استحباب را مجاز می‌شمارد).
- با این حال، یک تفاوت وجود دارد: با وجود کثرت استعمال صیغه امر در استحباب و نام‌گذاری آن به «مجاز مشهور»، چنین عنوانی (مجاز مشهور) برای عامِ تخصیص خورده به کار نرفته است.
- **فتأمل :** در اینجا نیز همانند مباحث قبل، باید گفت :

1. صرف غلبه و کثرت، معیار قطعی برای ترجیح نیست و باید به حد «جمع عرفی» برسد.
2. نکته‌ای که به شیخ انصاری منسوب شده این است که نباید به صورت کلی، تمام موارد تخصیص عام‌ها یا استعمال صیغه‌های امر در غیر وجوب را ملاک قرار داد. بلکه باید به طور خاص مواردی را بررسی کرد که این دو با یکدیگر تعارض کرده‌اند و دید در آن موارد، غالباً کدام یک پیروز شده است. این معیار صحیح است، نه بررسی کلی و جداگانه هر کدام. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

مورد چهارم: تقدیم برخی از مفاهیم بر یکدیگر

گاهی مفاهیم جملات با یکدیگر تعارض می‌کنند. در این موارد، برخی مفاهیم بر برخی دیگر ترجیح داده می‌شوند.

- ظاهر آن است که مفهوم غایت بر مفهوم شرط مقدم است.

- مفهوم شرط بر مفهوم وصف مقدم است.

مورد پنجم: تقدیم سایر ظواهر بر احتمال نسخ

مورد دیگر، دوران امر بین «نسخ» و «ارتکاب خلاف ظاهر دیگر» است. از آنجا که نسخ امری خلاف ظاهر (چون ظاهر هر حکمی، استمرار آن است) و نادر است، قاعده معروف این است که هر خلاف ظاهری بر نسخ ترجیح داده می‌شود.

- **استدلال به روایت حلال محمد حلال الی یوم القیامة:** برخی برای ترجیح عدم نسخ، به این روایت استناد کرده‌اند و معتقدند این روایت اقتضا می‌کند که هر حکمی از پیامبر (ص) تا روز قیامت باقی است، مگر آنکه نسخ آن به طور قطعی ثابت شود.

- **نقد شیخ انصاری بر استدلال :** شیخ انصاری این استظهار را صحیح نمی‌داند. به عقیده ایشان، این روایت ناظر به عدم آمدن شریعت جدید پس از اسلام و خاتمیت دین پیامبر (ص) است، نه بقای تک‌تک احکام. این روایت می‌گوید مجموعه دین اسلام تا قیامت باقی است، نه اینکه هر حکم جزئی آن نسخ‌ناپذیر باشد.

دو دلیل در تأیید نظر مرحوم شیخ انصاری

۱. **روایت کتاب محاسن (ج ۱، ص ۲۶۹):** در این روایت که از امام صادق (ع) نقل شده، ایشان پیامبران اولوالعزم را نام برده و شرح می‌دهند که هر پیامبر صاحب شریعت، شریعتش تا آمدن پیامبر بعدی ادامه داشته است. در مورد پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید» :فَجَاءَ بِالْقُرْآنِ وَ بِشَرِیعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ .«حرف «فاء» در ابتدای «فحلاله» نشان می‌دهد که این جمله نتیجه و در ادامه بحث خاتمیت است؛ یعنی چون پیامبر دیگری پس از ایشان نمی‌آید، دین او باقی است.

۲. **اِباء از تخصیص:** عبارت «حلال محمد حلال...» عرفاً از تخصیص اِباء دارد. حال اگر معنای مشهور (بقای تک‌تک احکام) را بپذیریم، باید موارد نسخ قطعی را از آن تخصیص بزنیم. اما اگر معنای شیخ (عدم آمدن دین جدید) را بپذیریم، هیچ تخصیصی لازم نمی‌آید. این اِباء از تخصیص، قرینه‌ای است بر صحت فهم شیخ انصاری. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

تمسک به استصحاب برای نفی نسخ

وجه دیگر برای ترجیح عدم نسخ، «استصحاب عدم نسخ» است.

- **نقد شیخ انصاری :** این استدلال ضعیف است، زیرا:

1. استصحاب یک اصل عملی است و اصول عملیه در مقام جمع عرفی و سنجش قوت ظواهر جایگاهی ندارند.
2. در موارد دوران بین نسخ و تخصیص ارکان استصحاب تمام نیست .

- **مثال:** عام «اکرم العلماء» در سال اول هجری صادر شده و خاص «لا تکرم العالم الفاسق» در سال صدم .
  - اگر **نسخ** باشد: حکم وجوب اکرام همه علما تا سال ۱۰۰ جاری بوده و از آن پس، اکرام عالم فاسق حرام شده است.
  - اگر **تخصیص** باشد: حکم حرمت اکرام عالم فاسق از همان سال اول وجود داشته، ولی دیرتر بیان شده است.
- **نتیجه :** ما نسبت به حکم عالم فاسق در فاصله سال ۱ تا ۱۰۰ **یقین سابق** نداریم تا آن را استصحاب کنیم. نمی‌دانیم حکمش وجوب اکرام بوده یا حرمت.

علاوه بر «یقین سابق»، «شک لاحق» هم وجود ندارد، زیرا در زمان صدور خاص (سال ۱۰۰)، حکم فعلی مشخص شده است.

اگر کسی «استصحاب قهقرایی» (جاری کردن حکم یقینی فعلی به زمان مشکوک گذشته) را حجت بداند، می‌تواند عدم نسخ را اثبات کند، اما حجیت این نوع استصحاب محل اشکال جدی است. (هدایهٔ العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

- **استثنا**: **جاری شدن استصحاب در عام متأخر از خاص** اگر خاص مقدم باشد (مثلاً «لا تکرم العالم الفاسق» در سال اول) و عام متأخر («اکرم العلماء» در سال صدم)، استصحاب عدم نسخ جاری است. زیرا ما یقین داریم که حرمت اکرام عالم فاسق از سال اول ثابت بوده و در سال صدم شک می‌کنیم که آیا با آمدن عام، آن حکم نسخ شده یا خیر. در اینجا ارکان استصحاب تمام است.

مورد ششم: تقدیم حقیقت بر مجاز

یکی دیگر از موارد تعارض، تقابل ظهور لفظ در معنای حقیقی با ظهور قرینه در دلالت بر معنای مجازی است. مشهور است که اصالت حقیقت بر مجاز مقدم است.

- **تحلیل شیخ انصاری:** این قاعده کلی نیست. اگر قرینه‌ای (چه لفظی متصل مانند «یرمی» در «رأیت اسداً یرمی»، و چه حالی یا مقامی) ظهور قوی در مجازی بودن معنای لفظ داشته باشد، نمی‌توان به زور به معنای حقیقی تمسک کرد .
    - ظهور کلام در معنای مجازی، به دلیل وجود قرینه، خود یک ظهور معتبر است.
    - **بله،** اگر ظهور قرینه ضعیف باشد و ظهور لفظ در معنای حقیقی قوی‌تر باشد، معنای حقیقی مقدم می‌شود.

- اگر هر دو ظهور در یک سطح باشند یا شک در قرینیتِ قرینه موجود باشد، کلام مجمل می‌شود. (توجه: اصالت حقیقت در موارد شک در وجود قرینه جاری است، نه شک در قرینیت قرینه موجود.)

مورد هفتم: تعارض بین دو فرد از یک نوع واحد (مثلاً دو مجاز یا دو تخصیص)

- **الف) تعارض دو مجاز:** اگر امر دائر باشد بین حمل لفظ بر یک مجاز راجح و شایع و یک مجاز غیر راجح، مجاز راجح مقدم است .
  - **مثال :** در «اسد یرمی» اگر بدانیم منظور شیر نیست، حمل آن بر «رجل شجاع» (مجاز شایع) بهتر از حمل بر «رجل أبخر» (مرد بدبو) است.
- **ب) تعارض دو تخصیص:** اگر امر دائر باشد بین تخصیص زدن عام الف یا عام ب، موارد زیر مطرح است :

۱. **قوت یکی از عموم‌ها :**یکی از دو عام ذاتاً قوی‌تر است. مثلاً گفته‌اند «جمع محلّی به لام» (مانند العلماء) از «مفرد محلّی به لام» (مانند العالم) قوی‌تر است.

۲. **ملاحظات مقامی:** عامی که در مقام بیان یک ضابطه کلی است، یا عامی که امتنانی است (و از تخصیص اباء دارد)، قوی‌تر است.

۳. **سهولت و قلت تخصیص :**

اقلّ افراداً: عامی که افراد کمتری دارد، بر عامی که افراد بیشتری دارد، مقدم می‌شود. زیرا تخصیص خوردن عامی که افرادش کم است، زشت‌تر و به نسخ شبیه‌تر است و ظهورش در همان افراد کم، قوی‌تر است.

تخصیص کثیر: اگر تخصیص یکی از عام‌ها مستلزم «تخصیص کثیر» (خارج کردن افراد زیاد) باشد و دیگری این‌گونه نباشد، آنی که مستلزم تخصیص کثیر نیست، مقدم می‌شود.

انقلاب النسبة

گاهی تعارض بین سه یا چند دلیل رخ می‌دهد که پیچیدگی بیشتری دارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا باید نسبت بین هر دو دلیل را به صورت خام و اولیه سنجید، یا می‌توان پس از اعمال یک جمع عرفی بین دو دلیل، نسبت دلیلِ اصلاح‌شده را با دلیل سوم سنجید؟ به این کار «انقلاب نسبت» می‌گویند.

مثال از مرحوم نراقی و نقد شیخ انصاری:

- **صورت مسئله :** عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و دو مخصص منفصل برای آن: ۱. دلیل لبی (مثل اجماع) بر عدم وجوب اکرام علمای فاسق. ۲. دلیل لفظی «لا تکرم النحويين»
- **نظر مرحوم نراقی (قول به انقلاب نسبت):** ابتدا مخصص لبی (اجماع) را که مانند مخصص متصل است، بر عام اعمال می‌کنیم. در نتیجه، «اکرم العلماء» تبدیل می‌شود به «اکرم العلماء العدول». سپس این عامِ اصلاح‌شده را با «لا تکرم النحويين» می‌سنجیم. نسبت بین «عالم عادل» و «نحوی»، عموم و خصوص من وجه است و در ماده اجتماع (عالم عادلِ نحوی) تعارض می‌کنند.
- **نقد شیخ انصاری:** این کار صحیح نیست.

۱. تعارض بین ظواهر دلیل‌هاست، آن هم قبل از علاج. ما نمی‌توانیم یک دلیل را با یک مخصص اصلاح کنیم و بعد آن را با مخصصی دیگر بسنجیم.

۲. هر دو مخصص (لبی و لفظی) در عرض یکدیگر بر ظهور عام در عموم تأثیر می‌گذارند و هر دو مانع از آن می‌شوند. وجهی برای مقدم کردن یکی بر دیگری وجود ندارد.

۳. ظهور یک عام با مخصص منفصل، تا زمانی که تمام مخصص‌های احتمالی بررسی نشوند، نهایی و مُحرَز نمی‌شود. لذا نمی‌توان پس از ملاحظه یک مخصص، حکم به شکل‌گیری ظهور نهایی داد و آن را با مخصص دیگر سنجید.

٤. **تفاوت مخصص متصل و منفصل:** این اشکالات در مخصص متصل وارد نیست. اگر مخصص متصل باشد (مانند صفت «العدول» در «اکرم العلماء العدول»)، کلام از ابتدا یک واحد ترکیبی است و ظهورش در «علمای عادل» شکل می‌گیرد. در این صورت، سنجش این کلام ترکیبی با «لا تکرم النحویین» صحیح است و نسبتشان من وجه خواهد بود. استثناء نیز ملحق به مخصص متصل است.

مثال تطبیقی: تعارض ادله ضمان در عاریه

در تعارض بین دلیل «لَیْسَ فِی الْعَارِیَةِ ضَمَانٌ إِلَّا الدِّینَارَ وَ الدِّرْهَمَ» و ادله‌ای که «مطلق طلا و نقره» را ضامن می‌دانند، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار می‌شود (در ماده اجتماع: طلای غیر مسکوک مانند النگو).

برخی با این استدلال که دلیل اول «عموم» است و دومی «اطلاق»، اولی را ترجیح داده‌اند (که این مبنا صحیح نیست).

خلاصه مسئله این است که در ادله عاریه، سه طایفه روایت وجود دارد:

۱. **طایفه اول (عام):** روایاتی که به طور مطلق، ضمان را از عاریه نفی می‌کنند (مستعیر امین است و ضامن نیست).

۲. **طایفه دوم :**روایاتی که «مطلق طلا و نقره» را از حکم عدم ضمان استثناء می‌کنند.

۳. **طایفه سوم :**روایاتی که «فقط درهم و دینار» را استثناء می‌کنند.

محل نزاع، حکم عاریه طلای غیر مسکوک (مانند زیورآلات) است که طبق طایفه دوم ضامن است و طبق طایفه سوم، ضامن نیست.

طرح و نقد دیدگاه صاحب مسالک

صاحب مسالک معتقد است که مطلق طلا و نقره (شامل زیورآلات) ضامن است. ایشان برای اثبات این مدعا، وارد سلسله‌ای از استدلالات و پاسخ به اشکالات مقدر (ان قلتَ... قُلتُ...) می‌شود:

دیدگاه اولیه صاحب مسالک: ایشان معتقد است میان طایفه دوم و سوم تعارضی نیست. هر دو دلیل، مثبتِ ضمان در موضوع خود هستند و در عرض یکدیگر، عام فوقانی (طایفه اول) را تخصیص می‌زنند. از آنجا که درهم و دینار، خود بعضی از افراد طلا و نقره هستند، ذکر خاص (درهم و دینار) پس از عام (طلا و نقره) منافاتی با یکدیگر ندارد و هر دو استثناء می‌شوند.

اشکال اول (**إن قُلتَ**): **لزوم حمل عام بر خاص:** اشکال می‌شود که نسبت بین طایفه دوم (طلا و نقره) و سوم (درهم و دینار)، نسبت عام و خاص مطلق است. طبق قواعد، باید عام را بر خاص حمل کرده و بگوییم منظور از «طلا و نقره»، همان «درهم و دینار» است. در نتیجه، زیورآلات ضامن نخواهند بود و این معارضه از بین می‌رود.

پاسخ‌های صاحب مسالک به اشکال : شهید ثانی در مقابل این اشکال، چندین پاسخ مطرح می‌کند:

- **پاسخ اول (تکرار مدعای اولیه) :** این دو طایفه مثبتین هستند و تعارضی ندارند تا نیازی به حمل عام بر خاص باشد. هر دو در کنار هم طایفه اول را تخصیص می‌زنند.

- **پاسخ دوم:** روایات طایفه سوم که ضمان را در «درهم» یا «دینار» حصر می‌کنند، به خودی خود ضعیف و «موهون» هستند. زیرا می‌دانیم که حکم خدا منحصر به یکی از این دو نیست. وقتی حصر در این روایات شکسته شد، دیگر توان معارضه با اطلاق «ذهب و فضه» در طایفه دوم را ندارند. در نتیجه، طایفه دوم بدون معارض باقی مانده و بر عموم طایفه اول حاکم می‌شود.

- **پاسخ سوم (در جواب به اشکال مقدر):** اگر اشکال شود که روایات درهم و دینار اگرچه به تنهایی ضعیف‌اند اما در کنار هم یکدیگر را تقویت کرده و مجموعاً «درهم و دینار» را اثبات می‌کنند، باز هم این استدلال ناتمام است. زیرا همین که دانستیم حصر در هر یک از این روایات مقصود جدی نبوده، کشف می‌شود که «درهم و دینار» صرفاً به عنوان مثال ذکر شده‌اند و خصوصیت مسکوک بودن، ملاک نیست. پس راه برای عمومیت «ذهب و فضه» بازتر می‌شود.

  - **اشکال نهایی (إن قُلتَ):** این عمل به نظر شما (ضمان مطلق طلا و نقره) اگرچه از مجازیت در طایفه دوم جلوگیری می‌کند، اما مستلزم «تخصیص اکثر» و «افزایش مجازیت» در طایفه اول است. در حالی که نظر مقابل، اگرچه طایفه دوم را مجازی می‌کند، اما مجازیت و تخصیص در طایفه اول را به حداقل می‌رساند (فقط درهم و دینار). پس کار ما که «تقلیل المجاز» است، اولویت دارد.

  - **پاسخ نهایی شهید ثانی:** این دو مجاز با هم برابر نیستند. «ایجاد یک مجاز جدید» (مجازی کردن طایفه دوم) بسیار بدتر از «افزایش مقدار مجاز» در دلیلی است که مجازیت آن از قبل

قطعی بوده (طایفه اول). من (شهید ثانی) توانسته‌ام یک دلیل (طایفه دوم) را بر حقیقت خود باقی نگه دارم و این مرجح واضحی بر دیدگاه شماست.

نقد نهایی شیخ انصاری بر کلام صاحب مسالک: مرحوم شیخ انصاری کل این بنای استدلالی را به دلیل یک خطای اساسی در تحلیل اولیه، ناتمام می‌داند:

- **خطای اصلی :**نسبت میان طایفه دوم و سوم، نه عام و خاص مطلق و نه مثبتین است، بلکه عموم و خصوص من وجه است. این نسبت از تعارض «منطوق» یکی با «مفهوم» دیگری حاصل می‌شود .
  - **منطوق طایفه ۳:** در غیر درهم و دینار ضمان نیست.
  - **مفهوم طایفه ۲:** در مطلق طلا و نقره ضمان هست.
  - **ماده اجتماع (محل تعارض):** طلای غیر مسکوک (النگو) که مشمول منطوق طایفه سوم (عدم ضمان) و مفهوم طایفه دوم (وجود ضمان) است.

شیخ انصاری پس از تبیین نسبت «من وجه»، به این نتیجه می‌رسد که تعارض میان منطوق طایفه سوم (که به دلیل وجود «الّا»، ظهور در عموم دارد) و اطلاق مفهوم طایفه دوم مستقر است. در این تعارض، یا باید قائل به ترجیح جانب عموم (طایفه سوم) شد، یا در صورت تساوی و تساقط، به عام فوقانی (طایفه اول) رجوع کرد که در هر دو صورت، نتیجه عدم ضمان زیورآلات است (برخلاف نظر شهید ثانی) .ایشان همچنین اشاره می‌کند که تفکیک طایفه سوم به دو طایفه مجزا (یکی برای درهم و دیگری برای دینار) نیز ماهیت «من وجه» بودن تعارض را تغییر نمی‌دهد و لذا تجمیع آنها تحت عنوان یک طایفه (کَرِوایَةٍ واحدة)، خللی به نتیجه فنی بحث وارد نمی‌کند. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی)

مرجحات غیر دلالی (صدوری، جهتی، مضمونی)

پس از اتمام مباحث جمع عرفی، نوبت به مرجحات دیگر می‌رسد که در صورت عدم امکان جمع دلالی، به آنها رجوع می‌شود.

ترجیح یک روایت بر دیگری به سه حیث اصلی بازمی‌گردد:

ترجیح از حیث صدور

احتمال صدور یکی از روایات از معصوم (ع) قوی‌تر از دیگری باشد.

ترجیح از حیث جهت صدور

احتمال اینکه صدور روایت به جهت بیان حکم واقعی بوده (و نه تقیه و...)، قوی‌تر از دیگری باشد.

ترجیح از حیث مضمون

مضمون یکی از روایات، فی نفسه به واقع نزدیک‌تر باشد.

تقسیم بندی دیگر

اصولیون مرجحات را به «سندی» و «متنی» نیز تقسیم کرده‌اند. این تقسیم‌بندی ناظر به موردِ مُرجِّح (منشأ کشف برتری) است، نه خودِ مُرجِّح (وجه برتری). مثلاً «افصح بودن» یک مرجح متنی است که باعث تقویت احتمال صدور (مرجح صدوری) می‌شود.

مرجحات سندی

این مرجحات، اموری مرتبط با سند روایت هستند که احتمال صدور را تقویت می‌کنند:

عادل بودن یا اعدل بودن یکی از روات نسبت به دیگری.

اوثق بودن و اصدق بودن.

اضبط بودن (دقیق‌تر بودن در حفظ و نقل حدیث).

قلّت وسائط: هرچه تعداد واسطه‌ها در سند کمتر باشد، احتمال خطا و کذب کاهش می‌یابد. البته این قاعده کلی نیست و گاهی قلت غیرعادی وسائط، خود موجب ظن به ارسال و ضعف سند می‌شود.

ترجیح به سبب تعدد روات یا طرق :روایتی که توسط روات متعدد یا از طرق و اسانید متعدد نقل شده، بر روایتی که راوی یا طریق واحدی دارد، ترجیح داده می‌شود. این بر خلاف نظر عامه است که با قیاس به باب بیّنه، تعدد را مرجح نمی‌دانند. این قیاس باطل است، زیرا لازمه آن، نفی تمام مرجحات سندی دیگر نیز خواهد بود.

ترجیح روایت مسند بر مرسل مقبول: اگر روایتی مسند با روایتی که به نحو ارسال مقبول (مانند مرسلات ابن ابی عمیر) نقل شده، تعارض کند، روایت مسند ترجیح دارد. زیرا در روایت مرسل، شخصی که نامش حذف شده (المحذوف)، هرچند توسط مُرسِل توثیق شده است، اما این احتمال وجود دارد که اگر نام او مشخص بود، توثیق وی با جرح یک رجالی دیگر (مانند نجاشی) معارضه می‌کرد. این احتمالِ وجودِ معارض، اگرچه حجیت مرسله را ساقط نمی‌کند، اما از قوت آن می‌کاهد. این در حالی است که چنین احتمالی در سندِ کاملاً مشخصِ روایت مسند، وجود ندارد.

- **نظر شیخ طوسی و نقد آن:** مرحوم شیخ طوسی در کتاب «العُدّة»، مرسل مقبول و مسند را متکافئ (برابر) دانسته است که وجه آن واضح نیست. زیرا با پذیرش مرجحات غیرمنصوص (که لازمه کلام شیخ است)، این تفاوت در قوت احتمال، باید موجب ترجیح شود.

- **نظریه ترجیح مرسل و نقد آن:** برخی معتقدند مرسل مقبول به دلیل «اجماع العصابة» بر وثاقت مشایخ امثال ابن ابی عمیر، حتی بر مسند ترجیح دارد. این دیدگاه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا این اجماع، بر توثیق خودِ ابن ابی عمیر و اعتماد به تشخیص اوست، نه توثیق مستقیم و حسیِ آن شخص محذوف. لذا این توثیق، در نهایت به قول یک نفر بازمی‌گردد و مزیتی بر توثیق رجالیون دیگر ندارد.

ترجیح به سبب کیفیت تحمل حدیث: طریقه تحمل (دریافت) حدیث نیز در قوت آن مؤثر است. روایتی که شاگرد از قرائت خودِ شیخ شنیده باشد (مسموع من الشیخ)، از روایتی که شاگرد بر شیخ قرائت کرده (مقروء علی الشیخ)، قوی‌تر است.

دیدگاه سید مجاهد و نقد آن

تمام مرجحات سندی به این امر بازمی‌گردند که صدور یکی از دو خبر، به واقع نزدیک‌تر (أقرب إلی الواقع) است.

- **نقد دیدگاه سید مجاهد :** ایشان مرجحات را به سه دسته (مفید ظن قوی، مفید ظن ضعیف، و غیر مفید ظن) تقسیم کرده و در حجیت دسته سوم توقف نموده است. مرحوم شیخ انصاری بر این اساس به ایشان اشکال می‌کند که تمام مرجحات معتبر، حداقل «ظن شأنی» را ایجاد می‌کنند و تفکیک میان آنها وجهی ندارد. اگر مرجحی حتی ظن شأنی هم ایجاد نکند، از اساس مرجح نیست.

مرجحات متنی

برخی از مرجحات، در متن روایت هستند:

- **فصاحت و افصحیت :** تقدیم کلام فصیح بر غیرفصیح، یا افصح بر فصیح. این مرجحیت اخیر محل تأمل است، زیرا اولاً، کلام فصیح (و نه لزوماً افصح) از معصوم بعید نیست و ثانیاً، با توجه به کثرت نقل به معنا، فصاحت لفظ لزوماً به معصوم بازنمی‌گردد.
- **استقامت متن:** انسجام و عدم وجود اضطراب در متن یک روایت، موجب رجحان آن می‌شود.

مرجحات جهتی

مهم‌ترین مرجح از حیث جهت صدور، مخالفت با فتوای عامه است. در تحلیل چرایی این مرجحیت، چهار وجه قابل تصور است:

احتمالات در دلیل مرجحیت مخالفت با عامه

1. **تعبد محض:** پذیرش این مرجحیت صرفاً به دلیل دستور شارع و بدون درک علت آن باشد. (این وجه بعید به نظر می‌رسد).
2. **کون الرشد فی خلافهم (مرجحیت مضمونی):** از آنجا که عامه (بنا بر دلایلی) نوعاً بر خلاف حق و کلام اهل بیت(ع) فتوا داده‌اند، مخالفت با آنان، اماره‌ای ظنی بر صحت و مطابقت با واقع است. روایت «فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ» در پاسخ به کسی که دسترسی به فقیه شیعه ندارد، مؤید این وجه است. باید توجه داشت در این صورت مخالفت با عامه مرجح مضمونی می‌شود.

۳. **حسن مجرد المخالفة :** نفسِ مخالفت با عامه و عدم تشبه به آنان، مطلوبیت ذاتی دارد تا هویت مستقل شیعه حفظ شود. این امر نظیر دستور به مخالفت با یهود یا برخی دستورات دیگر است که جنبه تربیتی و هویتی دارند.

٤. **کون الموافق لهم محمولاً علی التقیة (مرجحیت جهتی):** این وجه، رایج‌ترین تحلیل است. روایتی که موافق عامه است، احتمال صدور آن از باب تقیه وجود دارد، در حالی که این احتمال در روایت مخالف منتفی است .

- روایت «مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَفِیهِ تَقِیَّةٌ» مؤید این وجه است.

یکی از اشکالات مطرح شده این است که این روایت اطلاق دارد و شامل موارد غیر متعارض نیز می‌شود، در حالی که چنین حکمی در آن موارد جاری نیست. شیخ انصاری در پاسخ می‌فرماید که این روایت از ابتدا منصرف به موارد تعارض است (مسوقة للمتعارضین).

در اینجا این سؤال دقیق مطرح می‌شود که چرا ایشان این راه را برگزید؟ چرا نفرمود که روایت اطلاق دارد و به وسیله قرائن منفصله قطعی، موارد غیر متعارض از آن خارج و «تقیید» می‌شود؟ پاسخ این است که اگر روایت را مطلق بدانیم، برای تقیید آن با دو مانع جدی روبرو می‌شویم که ممکن است موجب طرح کامل روایت شود:

۱. **اباء از تقیید:** این روایت در مقام بیان یک ضابطه و قاعده کلی است و چنین قواعدی، عرفاً از تقیید و تخصیص اباء دارند.

۲. **لزوم تقیید اکثر:** از آنجا که روایات غیر متعارض، مصادیق بسیار بیشتری از روایات متعارض دارند، تقیید این اطلاق مستلزم «تقیید اکثر» است که امری مستهجن شمرده می‌شود.

لذا شیخ انصاری برای پرهیز از این دو اشکال، از ابتدا روایت را ناظر به خصوص موارد تعارض دانسته است تا نیازی به تقیید بعدی نباشد. (هدایة العقول الی جواهر فرائد الاصول، سید حسین منافی).

بررسی نهایی وجوه چهارگانه

با بازگشت به چهار وجه محتمل برای مرجحیت مخالفت با عامه، به این نتایج می‌رسیم:

- **رد وجه اول و سوم:** وجه اول (تعبد محض) و وجه سوم (حسن مجرد مخالفت)، با توجه به وجود تعلیل در روایات مستفیضه‌ای که «رشد» را در مخالفت با عامه قرار داده و احکام آنها را مخالف واقع معرفی می‌کنند، صحیح به نظر نمی‌رسند.
- **پذیرش وجه دوم و چهارم:** در نتیجه، دو وجه باقی می‌ماند: وجه دوم (مرجحیت مضمونی، به معنای ابعد بودن کلام مخالف از باطل) و وجه چهارم (مرجحیت جهتی، به معنای عدم احتمال صدور تقیه‌ای).

۱. اشکالات و دفاعیات وجه دوم (الرشد فی خلافهم):

- **اشکال:** در مسائلی که بیش از دو احتمال وجود دارد، نفی قول عامه، لزوماً به کشف حق منجر نمی‌شود.
- **پاسخ:** اولاً، غالباً مسائل دو وجهی هستند. ثانیاً، در موارد کثیرالوجوه نیز غالباً عامه خودشان اختلاف نظر دارند و این مرجح جاری نمی‌شود. ثالثاً، حتی اگر حق به نحو معین کشف نشود، همین که دایره احتمالات به گزینه‌های ابعد از باطل محدود شود، خود نفع بزرگی است. روایات متعددی نیز (مانند روایت ارجاعی و قصه ابوحنیفه) بر این امر تأکید دارند که عامه به صورت نظام‌مند با حق مخالفت می‌کردند.

۲. اشکالات و دفاعیات وجه چهارم (حمل بر تقیه):

- **اشکال:** دلالت روایت «یشبه قول الناس» بر این وجه، خالی از خفاء نیست. ممکن است مراد از «شباهت»، شباهت در مبانی اعتقادی باطل (مانند جبر یا تجسیم) باشد، نه صرفاً احکام فرعی.
- **پاسخ:** حتی با قطع نظر از این روایت خاص، مرجحیت جهت صدوری پابرجاست. این مرجحیت از یک قاعده عقلایی در باب ترجیح نشأت می‌گیرد: ترجیح به سبب وجود یک مزیت در روایت.

نتیجه‌گیری دو وجه نهایی: ترجیح به سبب مخالفت با عامه، بر دو پایه استوار است:

1. **مرجحیت مضمونی:** به دلیل آنکه اقوال عامه غالباً از حق دورتر است، قول مخالف آنها به واقع نزدیک‌تر (أقرب إلی الواقع) است.
2. **مرجحیت جهتی:** روایت مخالف، فاقد عیبِ «احتمال صدور تقیه‌ای» است که در روایت موافق وجود دارد.

ثمره تفکیک این دو وجه: این تفکیک در مقام تعارض میان خود مرجحات اهمیت می‌یابد. مثلاً اگر روایتی از حیث صدور ضعیف ولی از حیث مضمون (مخالفت با عامه) قوی باشد، باید دید مرجح مضمونی بر صدوری مقدم است یا خیر.

مسائل تکمیلی در باب تقیه (بقی فی المقام أمور)

امر اول: ماهیت خبر صادر شده از باب تقیه

خبر تقیه‌ای اگر انشائی باشد (مانند امر)، متصف به صدق و کذب نمی‌شود. اما اگر خبری باشد (مانند «یجب...»)، این سؤال پیش می‌آید که آیا کذب است؟

پاسخ این است که به دلیل شأن امام (ع) و با توجه به اینکه کذب با امکان «توریه» جایز نیست، باید این موارد را حمل بر **توریه** کرد، نه کذب صریح.

امر دوم

علمای امامیه از دیرباز کوشیده‌اند تا مناشئ و خاستگاه‌های این تعارضات روایات را تبیین کرده و سپس راه‌حل‌هایی برای رفع آن‌ها ارائه دهند. در این میان، دو رویکرد اصلی برای توضیح علت این پدیده وجود دارد: رویکردی که منشأ اصلی را در خودِ مقام صدور و ناشی از اهداف خاص معصومین(ع) می‌داند و رویکردی که آن را به عوارض ناشی از فرآیند نقل و ثبت حدیث نسبت می‌دهد. مرحوم صاحب حدائق به عنوان نماینده برجسته رویکرد اول می‌باشد؛ اما مرحوم شیخ با آن مخالف است.

۱ .تبیین دیدگاه صاحب حدائق: «تقیه» منشأ اصلی تعارض

صاحب حدائق که بر مبنای اخباری، اکثر اخبار موجود را قطعی‌الصدور می‌داند، با این پرسش اساسی مواجه است که اگر تمامی این روایات از معصوم صادر شده‌اند، علت این حجم از تناقض و اختلاف چیست؟ ایشان در پاسخ، نظریه «تقیه» را به عنوان منشأ اصلی تعارضات مطرح می‌کند، اما تفسیری موسع از آن ارائه می‌دهد.

در دیدگاه صاحب حدائق، تقیه صرفاً به معنای همسویی با فتاوا یا روایات عامه (اهل سنت) نیست. بلکه قسم مهمی از آن، «تقیه درون‌شیعی» است. بر این اساس، ائمه(ع) به صورت هدفمند، احکام و دستورات مختلف و حتی ظاهراً متناقضی را در میان شیعیان بیان می‌کردند تا از شکل‌گیری یک رویه واحد و یکپارچه جلوگیری کنند. هدف از این کار، ناشناخته ماندن شعائر و اعمال خاص شیعه و در نتیجه، محافظت از آنان در برابر فشار و هجمه حکومت‌های جور بود. ایشان برای اثبات این مدعا به شواهدی روایی، از جمله روایت مشهور «أَنَا خَالَفْتُ بَيْنَهُمْ»، استناد می‌کند.

نکته کلیدی در فهم دیدگاه ایشان، توجه به هدف اوست. صاحب حدائق در صدد ارائه یک «مرجّح» جدید در باب تعارض اخبار نیست. بلکه هدف وی، پاسخی به اشکال مبنایی است. او می‌خواهد نشان دهد که وجود اختلاف در

روایات، با صدور قطعی آن‌ها از معصوم منافاتی ندارد، زیرا این اختلافات خود بخشی از یک طرح حکیمانه برای حفظ جامعه شیعه بوده است.

۲ .نقد و بررسی دیدگاه صاحب حدائق از منظر شیخ انصاری

شیخ انصاری ضمن پذیرش فی‌الجمله صدور برخی روایات بر مبنای تقیه، نظریه صاحب حدائق را به عنوان تبیین «عمده» اختلافات نمی‌پذیرد و مناشئ دیگری را غالب می‌داند.

نقد تقیه درون‌شیعی

اشکال اصلی شیخ انصاری به این نظریه، ناکارآمدی آن در مقام عمل است. به باور ایشان، صرف اختلاف داخلی میان شیعیان، لزوماً موجب رفع خطر از آنان نمی‌شود. زیرا مخالفان به سادگی می‌توانند بگویند: «شما با تمام اختلافات داخلی‌تان، همگی در مخالفت با ما متفق هستید.» بنابراین، این راهکار غالباً سپر امنیتی مؤثری ایجاد نمی‌کند.

مناشئ جایگزین از منظر شیخ انصاری

شیخ انصاری معتقد است منشأ اصلی بسیاری از تعارضات، نه صدور عامدانه کلام مختلف، بلکه مشکلات و عوارض در فرآیند «انتقال حدیث» از زمان صدور تا وصول به دست ماست. مهم‌ترین این عوامل عبارتند از:

- **عدم وصول قرائن :**بسیاری از روایات در زمان صدور، همراه با قرائن متصله (مانند اشاره یا حالت خاص) یا منفصله (مانند یک سؤال یا رویداد پیشین) بوده‌اند که مقصود اصلی امام را روشن می‌کرده است. نرسیدن این قرائن به ما، باعث شده است که دو کلام که در اصل متعارض نبوده‌اند، در نگاه ما متعارض جلوه کنند.

- **تقطیع اخبار :**محدثین، به‌ویژه در دوران متقدم (مانند کلینی و شیخ طوسی)، برای تنظیم موضوعی کتب خود، یک روایت طولانی را به بخش‌های مختلف تقسیم کرده و هر بخش را در باب مربوط به خود ذکر می‌کردند. این عمل، گرچه با هدف تسهیل دسترسی صورت گرفته، اما گاهی منجر به حذف قرائن موجود در بخش‌های دیگر روایت و در نتیجه، ایجاد تعارض ظاهری شده است.
- **نقل به معنا:** بسیاری از روایات به لفظ دقیق امام نقل نشده‌اند، بلکه راویان با تصور درک کامل مقصود، آن را با الفاظ خود بازگو کرده‌اند. تفاوت‌های ظریف میان لفظ اصلی امام و بیان راوی، می‌تواند منشأ تعارض با روایات دیگر شود.

۳ .تمایز میان «منشأ تعارض» و «مرجّح تعارض»

یک نکته مهم که شیخ انصاری در دفاع از صاحب حدائق مطرح می‌کند، تفکیک میان این دو مفهوم است:

- **منشأ تعارض :** علتی که باعث به وجود آمدن دو خبر متناقض شده است (مورد بحث صاحب حدائق).
- **مرجّح تعارض:** معیاری که به وسیله آن، یکی از دو خبر متعارض را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

«تقیه درون‌شیعی» که صاحب حدائق مطرح می‌کند، از نوع اول است و نمی‌تواند به عنوان مرجّح به کار رود؛ زیرا اگر هر دو خبر مخالف عامه باشند، ما راهی برای تشخیص اینکه کدام‌یک برای بیان واقع و کدام‌یک برای ایجاد اختلاف صادر شده، نداریم. اما «تقیه از عامه» به عنوان یک مرجّح شناخته شده و معیارهایی برای تشخیص آن وجود دارد.

امر رابع: ملاک و گستره مرجحیت «موافقت با عامه» در تعارض اخبار

در این بخش از بحث، شیخ انصاری به تبیین دقیق گستره و ملاکِ مرجح بودن «موافقت با عامه» می‌پردازد. پرسش اصلی این است که آیا برای مرجوح بودن یک خبر، موافقت آن با تمام فرقه‌های عامه شرط است یا موافقت با برخی از آنان نیز کفایت می‌کند؟

۱. گستره صدق عنوان «موافقت با عامه»

۱ .ظهور اولیه: لزوم موافقت با کل یا اغلب عامه: ظاهر اولیه اخبار علاجیه آن است که ملاک مرجحیت، موافقت یک خبر با تمام یا اکثریت قاطع فقهای عامه در زمان صدور روایت است؛ به گونه‌ای که بتوان آن را «استغراق عرفی» دانست. بر این اساس، اگر خبری تنها با نظر برخی از آنان موافق باشد، در حالی که سایرین مخالفتی با آن نداشته‌اند، ترجیح خبرِ مقابل، مستقیماً به دلیل «مخالفت با عامه» نیست، بلکه به استناد قاعده کلی «الترجیح بکلّ مزیّة» (ترجیح به هرگونه برتری) صورت می‌گیرد.

بررسی استدلال به «مقبوله» و نقد آن: برخی برای اثبات کفایتِ موافقت با «بعضی» از عامه، به فرازی از مقبوله عمر بن حنظله استناد می‌کنند. در آنجا راوی پس از شنیدن مرجحیت مخالفت با عامه، می‌پرسد: «اگر هر دو خبر موافق با عامه بودند چه کنیم؟»

تقریب استدلال: از آنجا که دو خبر متعارض نمی‌توانند هر دو موافق «کل» عامه باشند (زیرا نظر کل عامه در یک مسئله، واحد است)، پس سؤال راوی ناظر به فرضی است که هر یک از دو خبر، موافق با «بخشی» از عامه است. این نشان می‌دهد که موافقت با بعضی از آنان نیز ملاک قرار می‌گیرد.

- **نقد شیخ انصاری:** شیخ این استدلال را رد می‌کند. به باور ایشان، ظهور فقره اول کلام امام (که مرجحیت را به صورت مطلق بیان فرمود) در لزوم موافقت با «کل»، از ظهور این سؤال در کفایت موافقت با «بعض»

قوی‌تر است. بنابراین، باید سؤال راوی را بر معنای دیگری حمل کرد؛ مقصود او فرض تساوی دو خبر از این جهت است، یعنی این مرجح در هیچ‌یک از دو خبر وجود ندارد، نه اینکه هر دو واجد این مرجح باشند و تکافؤ کنند.

۲. راهکار عملی در صورت تعارض قول عامه

حال اگر فرضی پیش آید که هر یک از دو خبر متعارض، موافق با گروهی از عامه و مخالف با گروهی دیگر باشد، راهکار چیست؟ در این حالت، باید تحقیق کرد و دید که تقیه از کدام گروه محتمل‌تر و قوی‌تر بوده است. شیخ انصاری برای تشخیص این امر، سه راهکار عملی ارائه می‌دهد:

۱ .ملاک شهرت فتوا (أشهريّة): باید بررسی کرد که در زمان صدور روایت، فتوای کدام گروه از عامه از شهرت و نفوذ بیشتری برخوردار بوده است. این امر با مراجعه به کتب تاریخ و سیره قابل دستیابی است. برای مثال، در تواریخ نقل شده است:

- **اهل کوفه:** عمدتاً بر فتاوای ابوحنیفه و سفیان ثوری عمل می‌کردند.
- **اهل مکه :** پیرو فتاوای ابن جریح بودند.
- **اهل مدینه :** از فتاوای مالک بن انس تبعیت می‌کردند.
- **اهل بصره :** بر فتاوای عثمان البتّی و سوادهٔ بن عبد الله عمل می‌کردند.
- **اهل شام :** پیرو اوزاعی و ولید بودند.
- **اهل مصر :** از لیث بن سعد پیروی می‌کردند.

- **اهل خراسان:** بر فتاوای عبدالله بن مبارک عمل می‌کردند .این حصر مذاهب در چهار مذهب، در سال ۳۶۵ هجری قمری رخ داد و پیش از آن، فقهای دیگری نیز صاحب نفوذ بودند. با شناخت فقیه مسلط در هر منطقه، می‌توان احتمال تقیه را در روایات مخالف با او قوی‌تر دانست.

۲ .استفاده از امارات و قرائن خاص : گاهی در خود روایات، قرائن خاصی وجود دارد که نشان‌دهنده قدرت و نفوذ یک فقیه عامی است. برای مثال، امام صادق (ع) پس از شنیدن فتوایی از «ابن ابی لیلی» (قاضی مشهور کوفه) فرمودند: «اما سخن ابن ابی لیلی را نمی‌توانم رد کنم. این تعبیر نشان می‌دهد که نظر او به قدری در جامعه نفوذ داشته که رد صریح آن ممکن نبوده و لذا احتمال صدور روایات تقیه‌ای مطابق با فتوای او بیشتر است.

۳- بررسی و ملاحظه روایات خود عامه : ملاک تقیه تنها فتاوای مشهور نیست، بلکه می‌توان به روایات نقل شده در کتب حدیثی خود عامه نیز مراجعه کرد. به همین دلیل در برخی از اخبار علاجیه، ملاک ترجیح، موافقت یا مخالفت با «اخبار» آن‌ها ذکر شده است، نه صرفاً فتاوایشان.

امر پنجم: مراتب مرجحات

در امر پنجم از مباحث مربوط به مرجحات، به ترتیب و رتبه‌بندی آن‌ها پرداخته می‌شود. مرجحات یا داخلی هستند (نکته‌ای در خود روایت) یا خارجی (امری خارج از روایت). مرجحات داخلی خود به دو دسته تقسیم می‌شوند :۱- **مرجحات دلالی :** این مرجحات موجب جمع عرفی میان دو روایت شده و تعارض را از حالت استقرار خارج می‌کنند (تعارض غیرمستقر) .۲- **مرجحات غیر دلالی:** این موارد خود به سه دسته صدوری، جهت صدوری و مضمونی تقسیم می‌شوند.

۱ .تقدم مرجح دلالی بر سایر مرجحات

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، رجحان به حسب دلالت (جمع عرفی) با هیچ‌یک از مرجحات دیگر مانند رجحان صدوری یا رجحان به حسب جهت صدور (مانند مخالفت با عامه) مزاحمتی ندارد و بر همه آن‌ها مقدم است. قاعده «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح» به این معنا صحیح است که تا زمانی که امکان جمع دلالی و عرفی میان دو روایت وجود دارد (مانند رابطه عام و خاص، یا اظهر و ظاهر)، نوبت به کنار گذاشتن (طرح) یکی از روایات، حتی به سبب حمل بر تقیه، نمی‌رسد. بنابراین، اگر یک خبر که اخص مطلق است، موافق با عامه باشد، باید آن را بر خبر اعم مطلق که مخالف عامه است، مقدم داشت و عام را به وسیله آن تخصیص زد؛ نه اینکه خاص را به دلیل موافقت با عامه، تقیه‌ای بدانیم و طرد کنیم.

۲ .تقدم مرجح صدوری بر مرجح جهتی

حال اگر تعارض میان مرجح صدوری و مرجح جهت صدوری پیش آید، کدام مقدم است؟ برای مثال، اگر خبری که از نظر صدور ارجح است (مثلاً روات بیشتری دارد)، موافق با عامه باشد و خبر دیگر که از نظر صدور مرجوح است، مخالف با عامه باشد، تکلیف چیست؟

ظاهر آن است که مرجح صدوری مقدم است. یعنی باید خبر ارجح از نظر صدور را اخذ کرد، حتی اگر موافق با عامه باشد. علت این امر آن است که مرجح جهت صدوری (مانند حمل بر تقیه)، در رتبه‌ای پس از فرض صدور دو خبر (یا به صورت قطعی و وجدانی، مانند دو خبر متواتر، یا به صورت تعبدی، مانند دو خبر واحد متکافئ) معنا پیدا می‌کند. شما ابتدا باید صدور یک خبر را احراز کنید تا سپس از جهت و هدف صدور آن سؤال کنید.

إن قلت :ممکن است گفته شود: همان‌طور که در جمع دلالی، صدور هر دو روایت (عام و خاص) را می‌پذیریم ولی یکی را خلاف ظاهرش معنا می‌کنیم، در اینجا نیز باید صدور هر دو خبر را بپذیریم و آنکه موافق عامه است را حمل بر تقیه کنیم تا صدور هیچ روایتی را انکار نکرده باشیم.

قلت: این قیاس مع الفارق است. تعبد به صدور هر دو روایت، در حالی که یکی از آن‌ها را معیناً حمل بر تقیه می‌کنیم (که در حکم الغا و طرد آن است)، یک تعبد لغو و بی‌اثر است. شارع حکیم، انسان را به امری که هیچ اثر عملی ندارد، متعبد نمی‌کند. چه فایده‌ای دارد که متعبد به صدور خبری باشیم که قرار است به مفاد آن عمل نکنیم؟ به همین دلیل، اگر یک خبرِ بدون معارض نیز وجود داشته باشد که اگر صادر شده باشد، قطعاً تقیه‌ای است، ادله حجیت خبر واحد از ابتدا شامل آن نمی‌شود، زیرا حجیت بخشیدن به آن لغو است.

بنابراین، در فرض تعارض دو خبر واحد، ابتدا باید به سراغ مرجحات صدوری رفت. اگر یکی از اخبار به این وسیله ترجیح داده شد، همان متعین می‌شود و حجت فعلی خواهد بود. اما اگر از نظر صدوری متکافئ بودند و مرجح صدوری وجود نداشت، آنگاه نوبت به مرجحات جهت صدوری (مانند مخالفت با عامه) می‌رسد.

نکته مهم

باید توجه داشت که تمام این بحث مبتنی بر این فرض است که مرجحیت «مخالفت با عامه» یک مرجح جهت صدوری باشد؛ یعنی علت ترجیح آن، کشف از تقیه‌ای بودن خبر موافق است. اما اگر علت ترجیح مخالفت با عامه را یک مرجح مضمونی بدانیم، یعنی بگوییم خبر مخالف عامه به حق و واقع نزدیک‌تر است. در این صورت رتبه آن در میان مرجحات تغییر خواهد کرد. نسبت مرجح مضمونی با سایر مرجحات، بحثی است که در ادامه خواهد آمد و چه بسا مرجح مضمونی حتی بر مرجح دلالی نیز مقدم شود.

مرجحات خارجیه

طبق تقسیمی که در ابتدای مبحث مرجحات (مقام رابع) بیان شد، مرجحات یا داخلی هستند (متقوم به خود خبر) یا خارجی (مستقل از خبر).

اکنون به بحث مرجحات خارجیه می‌پردازیم که خود دو قسم دارند: اموری که فی نفسه معتبرند (مانند موافقت با کتاب) و اموری که فی نفسه نامعتبرند. بحث فعلی متمرکز بر قسم دوم است.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که مرجحات خارجی قسم اول، در واقع همان مرجحات مضمونی هستند که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد. ممکن است در نگاه اول، این امر نوعی تهافت در کلام شیخ به نظر برسد که چرا یک مرجح (مانند مخالفت با عامه) گاهی خارجی و گاهی داخلیِ مضمونی نامیده می‌شود. پاسخ این است که این دو عنوان، ناظر به دو حیثیت مختلف یک امر هستند:

- **از جهت دال (کاشف):** امری مانند «شهرت عمل اصحاب به یک روایت»، پدیده‌ای خارج از متن روایت است و از این حیث، «مرجح خارجی» نامیده می‌شود.
- **از جهت مدلول (مکشوف) :**این شهرت خارجی، کاشف از یک مزیت درونی در «مضمون» آن خبر است؛ یعنی نشان می‌دهد که مضمون آن خبر به واقع و حق نزدیک‌تر است. از این حیث، به آن «مرجح مضمونی» می‌گویند.

مصادیق مرجحات خارجی فی نفسه نامعتبر

مهم‌ترین این مرجحات عبارتند از:

۱ .شهرت عمل به روایت: یعنی عمل اصحاب به یکی از دو مضمون متعارض، بیشتر از دیگری باشد.

این شهرت عملی را می‌توان از راه‌های مختلفی کشف کرد:

شهرت روایی: اگر یک خبر طرق نقل بیشتری داشته باشد، بنا بر اینکه این شهرت در روایت، کاشف از شهرت در عمل نیز باشد، می‌تواند مرجح مضمونی محسوب شود.

شهرت فتوایی: اگر فتوای مطابق با مضمون یک خبر، میان فقها شهرت داشته باشد، ولو اینکه علم داشته باشیم که آن فقها در فتوای خود به این روایت مشخص استناد نکرده‌اند، باز هم می‌تواند کاشف از عمل به مضمون آن روایت باشد

۲- افقهیت راوی: اگر راوی یکی از دو خبر، از راوی دیگری افقه باشد.

۳- مخالفت یکی از خبرین با عامه: این مرجح، بنا بر اینکه وجه ترجیح آن، اقربیت به حق و رشد باشد (همان‌طور که ظاهر اکثر روایات باب است)، یک مرجح مضمونی محسوب می‌شود. در این صورت، مخالفت با عامه نظیر موافقت با مشهور اصحاب (شهرت عملی) خواهد بود.

٤- سایر امارات مستقل و نامعتبر: هر اماره دیگری که دلیل خاصی بر اعتبارش وجود ندارد، اما از طرفی دلیل خاصی بر عدم اعتبارش نیز وارد نشده (تا مانند قیاس منهی‌عنه باشد)، اگر موافق مضمون یکی از دو خبر باشد و موجب ظن به اقربیت آن به واقع شود، می‌تواند به عنوان مرجح مضمونی به کار رود.

دلیل مرجحیت این قسم از مرجح مضمونی

ممکن است اشکال شود که این امارات، فی نفسه نامعتبرند و تحت عمومات «نهی از عمل به ظن» قرار می‌گیرند. پس چگونه می‌توانند مرجح باشند؟ شیخ انصاری سه دلیل بر حجیت آن‌ها اقامه می‌کند:

۱- روایات: روایات متعددی که در باب تعارض وارد شده‌اند، با تعابیری مانند «خذ بما لا ریب فیه» یا «فان الرشد فی خلافهم»، ما را به سمت چیزی که به واقع نزدیک‌تر است، هدایت می‌کنند. مرجحات مضمونی، با ایجاد ظن به اقربیت، دقیقاً مصداق و موضوع همین نصوص را فراهم می‌آورند.

۲- **اجماع منقول :** جماعتی از علما بر «وجوب عمل به أقوی الدلیلین» ادعای اجماع کرده‌اند. مرجحات مضمونی، گرچه خارجی هستند، اما با کشف از یک قوت داخلی در مضمون خبر، آن را به «دلیل أقوی» تبدیل می‌کنند و در نتیجه، مشمول این اجماع قرار می‌گیرند.

۳ .**حکم عقل:** از آنجا که حجیت اخبار از باب طریقیت به سوی واقع است، ممکن است گفته شود که عقل حکم می‌کند در مقام تعارض دو طریق، راهی که اقرب به واقع است، باید پیموده شود.

تفاوت اصلی مرجح مضمونی با مرجح صدوری و جهتی

تفاوت اصلی مرجح مضمونی با مرجحات صدوری و جهتی، در کیفیت کشف آن‌ها از واقع است. مرجحات صدوری و جهتی، یک علم تفصیلی به جهتِ برتری یک خبر ارائه می‌دهند؛ مثلاً مرجح صدوری می‌گوید این خبر به واقع نزدیک‌تر است «از حیث صدور» و احتمال کذب در مقابل آن بیشتر است. مرجح جهت صدوری می‌گوید این خبر به واقع نزدیک‌تر است «از حیث جهت صدور» و احتمال تقیه‌ای بودن در مقابل آن وجود دارد.

اما مرجح مضمونی، یک علم اجمالی به اقربیت ارائه می‌دهد. یعنی به ما می‌گوید: «این مضمون به واقع نزدیک‌تر است»، اما به طور دقیق و تفصیلی مشخص نمی‌کند که علت این برتری چیست و خلل در خبر مرجوح دقیقاً چه بوده است (آیا صادر نشده؟ آیا تقیه‌ای بوده؟ آیا خلاف ظاهرش مراد بوده؟). صرفاً یک برتری کلی و اجمالی را در مضمون اثبات می‌کند.

- **نسبت مرجح مضمونی به مرجح صدوری و جهتی :**مرجح مضمونی بر این دو مقدم است. زیرا آن دو، اقربیت «حیثی» و مقید (از حیث صدور یا جهت) را ثابت می‌کنند، در حالی که مرجح مضمونی، اقربیت «مطلق» و غیرمقید به واقع را نتیجه می‌دهد و اقربیت مطلق بر اقربیت حیثی اولویت دارد.

عدم مرجحیت قیاس

برخلاف سایر امارات ظنی، قیاس حتی به عنوان مرجح نیز قابل استفاده نیست. تفاوت اصلی در این است که از قیاس، نهی خاص از سوی شارع وارد شده است. این نهی، هرگونه اثرگذاری آن را، چه به صورت مستقل و چه در مقام ترجیح، منتفی می‌کند. عمل به قیاس به عنوان مرجح، در حقیقت نوعی عمل به خود قیاس و تخطی از نهی شارع است. به همین دلیل، در هیچ‌یک از کتب اصولی و فقهی امامیه، فصلی برای شرایط قیاسِ مُرَجِّح گشوده نشده است.

مصادیق مرجحات خارجی فی نفسه معتبر

خصوصیت این دسته از مرجحات آن است که اگر دو خبر متعارض نیز وجود نمی‌داشتند، خود به تنهایی به عنوان یک دلیل مستقل و مرجع شرعی قابل استناد بودند.

این قسم خود به دو دسته تقسیم می‌شود :

۱- **اموری که معاضد مضمون یکی از دو خبر متعارض هستند:** بارزترین مثال برای این قسم، کتاب و سنت قطعیه است.

۲- **اموری که معاضد مضمون خبر نیستند:** مثال روشن آن، اصل عملی (مانند اصل برائت) است که صرفاً وظیفه عملی را در مقام شک تعیین می‌کند و کاری به تقویت مضمون و کشف از واقع ندارد.

عمده بحث در این مقام، بر قسم اول، یعنی مرجحیت «موافقت با کتاب و سنت» متمرکز است.

«موافقت با کتاب و سنت»

برای فهم دقیق جایگاه این مرجح، باید اقسام مخالفت یک خبر با کتاب را از یکدیگر تفکیک کرد. در اینجا سه صورت متصور است که حکم هر یک متفاوت است. فرض ما این است که دو خبر (خبر ۱ و خبر ۲) با یکدیگر

تعارض دارند و کتاب، موافق با خبر ۱ است. نسبت خبر ۲ (خبر مخالف) با کتاب، یکی از سه حالت زیر را خواهد داشت:

صورت اول: مخالفت به نحو جمع عرفی (مانند عام و خاص): در این فرض، نسبت خبر مخالف (خبر ۲) با کتاب به گونه‌ای است که اگر معارضی نمی‌داشت، به سبب جمع عرفی بر کتاب مقدم می‌شد (مثلاً به عنوان مخصص یا حاکم). برای مثال، آیه قرآن می‌فرماید «حُرِّمَ الرِّبا» و خبر مخالف می‌گوید «لا رِبا بَینَ الوالِدِ و وَلَدِه»

در این حالت، «موافقت با کتاب» یک مرجح به حساب نمی‌آید، زیرا این نوع «مخالفت» در عرف لسان، یک نقطه ضعف محسوب نمی‌شود. بنابراین، باید ابتدا به سراغ سایر مرجحات (صدوری، جهتی، مضمونی) رفت تا تعارض بین خودِ خبر ۱ و ۲ حل شود. اگر خبر ۲ راجح شد، با آن کتاب را تخصیص می‌زنیم و اگر متکافئ بودند، به تخییر یا تساقط رجوع می‌کنیم.

صورت دوم: مخالفت به نحو تباین کلی: در این فرض، مضمون خبر مخالف با مضمون کتاب، تباین کامل و آشکار دارد. برای مثال، کتاب به وجوب اکرام زید عالم حکم کند و روایت به حرمت اکرام او.

چنین خبری اساساً فاقد شرط حجیت است. روایات متواتر دلالت دارند که خبر مخالف کتاب، زخرف است. بنابراین، خبر مخالف از دایره حجیت خارج شده و تعارضی از ابتدا شکل نمی‌گیرد تا نوبت به ترجیح برسد. خبر موافق، یک حجت بلامعارض خواهد بود.

صورت سوم: مخالفت به نحو تباین جزئی: در این حالت، خبر مخالف و کتاب در بخشی از مصادیق با یکدیگر تعارض می‌کنند. اگر خبر معارضی در بین نبود، جمع میان آن دو ممکن بود اما هیچ‌یک بر دیگری اولویت قطعی نداشت.

این صورت، قدر متیقن از جایی است که «موافقت با کتاب» به عنوان یک مرجح عمل می‌کند. در اینجا، خبر موافق کتاب (خبر ۱) به سبب همین مزیت، بر خبر مخالف (خبر ۲) ترجیح داده می‌شود.

اشکال

اگر طبق حکم اولیه، موافقت با کتاب فقط در صورت سوم (که مصادیق کمی دارد) مرجح باشد، پس تکلیف روایات متعددی که مطلقاً و بدون هیچ قیدی، موافقت با کتاب را به عنوان راه حل تعارض معرفی کرده‌اند، چیست؟ آیا باید این روایات را بر یک فرد نادر و کم‌یاب حمل کنیم؟ این امر خلاف ظاهر است.

- **پاسخ و مبنای نهایی:** برای پرهیز از این اشکال، شیخ انصاری از مبنای اولیه خود در صورت اول عدول کرده و نظریه نهایی خود را بیان می‌کند. طبق نظر نهایی، حتی در صورت اول نیز (جایی که خبر مخالف، قابلیت جمع عرفی با کتاب را دارد)، این مخالفت یک نقطه ضعف محسوب شده و موافقت با کتاب، یک مزیت و مرجح به حساب می‌آید .شاهد این مدعا، روایاتی است که اخبار دال بر جبر و تفویض را به دلیل مخالفت با کتاب، طرد کرده‌اند؛ در حالی که آن روایات نیز با ظواهر کتاب، قابلیت جمع عرفی داشتند.
- **نتیجه نهایی:** خبر موافق کتاب، **مطلقاً** بر خبر مخالف آن مقدم است. این تقدیم گاهی از باب عدم حجیت ذاتی خبر مخالف است (در صورت تباین کلی) و گاهی از باب ترجیح در مقام تعارض (در صورت تباین جزئی یا امکان جمع عرفی).

مرجحیت اصل عملی

در میان مرجحات خارجی که فی نفسه معتبر ولی معاضد (مؤید) مضمون خبر نیستند، اولین و مهم‌ترین مورد، «اصل عملی» است. مسئله این است که اگر دو خبر متعارض، پس از بررسی تمام مرجحات دیگر (دلالی، صدوری، جهتی و مضمونی) متکافئ باقی بمانند و یکی از آن دو موافق با یک اصل عملی (مانند برائت یا استصحاب) باشد، آیا این موافقت، موجب ترجیح آن خبر می‌شود؟

پاسخ شیخ انصاری به این پرسش منفی است.

دلیل اصلی بر عدم مرجحیت اصل عملی

دلیل اصلی بر عدم مرجحیت اصل عملی، این است که حجیت اصول عملیه، مشروط و معلق به فقدان دلیل اجتهادی است. در فرض تعارض دو خبر متکافئ، ما با فقدان دلیل مواجه نیستیم؛ بلکه به موجب اخبار مستفیضه، یک «حجت تخییریه» داریم. به عبارت دیگر، شارع وظیفه ما را تعیین کرده و آن، اختیار انتخاب یکی از دو خبر است.

با وجود چنین حجت شرعی (تخییر)، دیگر نوبتی به اصل عملی نمی‌رسد و موضوع آن منتفی است. اصلی که خود در این مقام حجت نیست، نمی‌تواند مرجحِ حجت دیگری قرار گیرد. بله، اگر مبنا بر تساقط دو خبر متعارض باشد، پس از سقوط هر دو، می‌توان به اصل عملی به عنوان مرجع رجوع کرد، اما نه به عنوان مرجح یکی بر دیگری

نقد ادله قائلین به مرجحیت اصل

برخی از اصولیون، مانند سید مجاهد، معتقدند ادله اصول عملیه با ادله تخییر تعارض می‌کنند و باید به نحوی بین آن‌ها جمع یا یکی را ترجیح داد. شیخ انصاری این دیدگاه را با چند وجه رد می‌کند:

۱- **حکومت ادله تخییر:** ادله تخییر، دلیل اجتهادی هستند و بر ادله اصول عملیه حکومت دارند؛ همان‌طور که یک خبر بلامعارض بر استصحاب حاکم است، اخبار تخییر نیز حاکم بوده و مجرای اصول را از بین می‌برند

۲- **ترجیح اخبار تخییر در فرض تعارض :** بر فرض پذیرش تعارض (از نوع عموم من وجه)، ترجیح با اخبار تخییر است؛ زیرا ادله اصول، عامی با افراد بسیار زیاد هستند و تخصیص آن‌ها به موارد فقدان نص، امری رایج است و مستلزم تخصیص اکثر نیز نمی‌باشد.

۳- **صدور اخبار تخییر در موارد جریان اصل:** بسیاری از رواياتِ دال بر تخییر، دقیقاً در مواردی وارد شده‌اند که مجرای یک اصل عملی بوده‌اند. این نشان می‌دهد که نظر شارع در آن موارد، تخییر بوده است، نه رجوع به اصل.

بررسی مرجح «تقدیم حاظر بر مبیح» و «تقدیم حرمت بر وجوب»

ارتباط بحث با مسئله «دلیل ناقل و مقرر»

این مباحث، با مسئله «تعارض دلیل ناقل و مقرر» پیوند دارد. دلیل مقرر، موافق با اصل است و دلیل ناقل، مخالف آن. مشهور اصولیون، دلیل ناقل را مقدم دانسته‌اند، زیرا حکمی که خلاف اصل است، «گفتن دارد» و بیان آن از سوی شارع، محتمل‌تر است. این در حالی است که در کتب فقهی، گاهی به موافقت با اصل به عنوان مرجح عمل شده است. شیخ انصاری در نهایت، این قواعد کلی را به تنهایی راه‌حل ندانسته و معتقد است باید به ادله خاص هر باب رجوع کرد.

نقد ادله تقدیم حاظر بر مبیح

برخی برای تقدیم دلیل حاظر، به وجوهی مانند «موافقت با احتیاط» استناد کرده‌اند. شیخ این استدلال را رد می‌کند، زیرا:

- اولاً، این دلیل وجوب تقدیم را ثابت نمی‌کند، بلکه حداکثر حُسن و رجحان آن را نشان می‌دهد.
- ثانیاً، اگر ملاک، احتیاط باشد، در شبهات تحریمیه بدوی (فاقد نص) نیز باید قائل به حرمت شویم، در حالی که مشهور اصولیون در آن موارد قائل به برائت هستند.

ادله تقدیم حرمت بر وجوب

این ادله به تفصیل در بخش دوران بین محذورین برائت بررسی شده است.

نظریه نهایی شیخ انصاری

نظر نهایی شیخ انصاری این است که در تمام این موارد (چه دوران بین حاظر و مبیح، چه وجوب و حرمت)، پس از عدم یافتن مرجحات معتبر دیگر، باید به اخبار تخییر عمل کرد. این اخبار بر هر قاعده اولیه یا اصل عملی حکومت دارند و وظیفه نهایی مکلف را در فرض تکافؤ، «تخییر» در عمل به یکی از دو خبر متعارض تعیین می‌کنند. وجوهی که برای تقدیم حرمت بر وجوب در دوران بین محذورین ذکر شده نیز، اگر تمامیتی داشته باشند، صرفاً مربوط به فرض فقدان نص هستند، نه مقام تعارض اخبار.